

Platone

Opere complete 5

Euclides, Protagora, Gorgia, Menesio,
Ippia maggiore, Ippia minore,
Eutimaco, Simonegno



Edizioni Laurens



Platone
Opere complete
**Vol. V. Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone,
Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno**
trad. di F. Adorno

Edizione: 2003⁷
Collana: Biblioteca Universale Laterza

EUTIDEMO

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Critone chiede a Socrate di raccontargli la discussione che ha avuto il giorno prima con Eutidemo e Dionisodoro. Dell'arte di questi, della loro abilità eristica Socrate fa, ironicamente, un alto elogio, esprimendo il desiderio, malgrado l'età, di farsi loro discepolo e invitando Critone a fare altrettanto (I 271a-272d). Socrate narra come la discussione si sia avviata: la presentazione, al giovanotto Clinia seguito da molti innamorati, tra cui Ctesippo, di Eutidemo e Dionisodoro, maestri di virtù (II 272e-273d). Socrate li invita a darne una dimostrazione. Tutti i presenti si dispongono in circolo per ascoltare (III 273d-274d). Socrate esorta Eutidemo e Dionisodoro a dare prova con Clinia del fatto che si deve amare la sapienza e seguire la virtù. Clinia risponderà alle loro domande (IV 274d-275c). Ironica invocazione di Socrate alle Muse e inizio della narrazione della discussione di Clinia con Eutidemo e Dionisodoro, che pongono il primo sofisma: Chi è che impara? Chi sa o chi non sa? (V 275c-276c). Secondo sofisma di Eutidemo e Dionisodoro: Chi impara, impara ciò che sa o ciò che non sa? (VI 276d-277c). Socrate interviene per evitare a Clinia un più grave imbarazzo e gli spiega la soluzione dei sofismi: si tratta, dice Socrate ironicamente, del primo grado di iniziazione ai misteri, di scherzi cui seguirà la parte seria. Per suo conto Socrate proverà a dire come se la immagina (VII 277c-278e). Tutti vogliamo essere felici; enumerazione dei beni che costituiscono le condizioni della felicità. Non esiste un problema della fortuna o buona riuscita, indipendentemente dalla scienza (VIII 278e-280a). Il possesso dei beni, da solo, non è tuttavia sufficiente: bisogna anche servirsene, perché essi giovino; e servirsene giustamente. E' la scienza la condizione del buon uso di qualcosa, cosicché quelli che prima erano apparsi come beni ora si rivelano come cose che possono essere tanto buone che cattive, a seconda che il loro uso sia guidato dalla scienza o dall'ignoranza: quindi la scienza è il vero bene e l'ignoranza il vero male (IX 290a-291e). Conseguente necessità di acquisire il massimo di scienza possibile, dal momento che la scienza è insegnabile (X 282a-d). Riprendono a discutere i due eristi: terzo sofisma di Dionisodoro: Socrate, se vuole che Clinia diventi sapiente, vuole che egli non sia più quello che è, cioè che muoia (XI 282e-283d). Reazione di Ctesippo e quarto sofisma di Eutidemo: E' impossibile mentire (XII 283e-285a). Intervento di Socrate presso Ctesippo e dissoluzione ironica del terzo sofisma. Ctesippo si dichiara disposto a continuare a discutere (XIII 285a-d). Quinto sofisma di Dionisodoro: è impossibile contraddire (XIV

285d-286b). Intervento di Socrate: Se non è possibile dire né pensare né fare il falso, che senso ha dirsi maestri di qualcosa? (XV 286b-287b). Sesto sofisma di Dionisodoro sull'ultima domanda di Socrate. La discussione, per un nuovo intervento di Ctesippo, minaccia di degenerare e Socrate si offre nuovamente di dare un esempio di quel che intende udire dai sofisti (XVI 287b-288d). Ripresa di Socrate con Clinia: è necessario un sapere che unisca il saper fare e il saper usare ciò che si fa. Ma quale è questo sapere? Rassegna delle varie arti (XVII 288d-290d). Interruzione di Critone e ripresa del racconto di Socrate: identificazione dell'arte regia con la politica (XVIII 290e-291d). Impossibilità di identificare la scienza ricercata con l'arte regia o politica. Invocazione di Socrate ad Eutidemo e Dionisodoro (XIX 291d-293a). Settimo sofisma di Eutidemo: La scienza che Socrate cerca, egli la possiede già, perché chi sa qualcosa, sa tutto e chi non sa qualcosa è del tutto ignorante (XX 293b-294b). Intervento di Ctesippo su questo argomento: Eutidemo e Dionisodoro non arretrano neanche di fronte alle estreme conseguenze (XXI 294b-295a). Eutidemo ripropone a Socrate lo stesso sofisma in altra forma e Socrate lo subisce, pur facendo notare attraverso domande ed aggiunte che il sofisma si regge solo se si risponde alla lettera quello che Eutidemo vuole (XXII 295b-296d). Socrate tenta di rovesciare il sofisma, ma Dionisodoro prima ed Eutidemo poi cambiano discorso; essi sono perciò ironicamente paragonati all'idra e al gambero contro i quali Ercole dovette lottare (XXIII 296d-297d). Prendendo spunto da questo ricordo mitologico, Dionisodoro presenta il suo ottavo sofisma a Socrate: dolce è nipote non più di Ercole che suo (XXIV 297d-298e). Nono e decimo sofisma di Dionisodoro ed Eutidemo (XXV 298e-300a). Undicesimo e dodicesimo sofisma di Dionisodoro ed Eutidemo (XXVI 300b-d). Tredicesimo sofisma di Dionisodoro (XXVII 300e-301d). Ultime schermaglie sofistiche tra Socrate, Ctesippo, Eutidemo e Dionisodoro (XXVIII 301e-303a). Socrate ricorda a Critone l'alto elogio, tutto tessuto di ironia, che egli ha pronunciato nei confronti di Eutidemo e Dionisodoro prima di andarsene (XXIX 303b-304b). Critone, di fronte al rinnovato invito di Socrate a frequentare quei sapienti, ricorda il giudizio fortemente polemico tanto contro l'eristica quanto contro la filosofia di un anonimo interlocutore, molto istruito e buon oratore forense (XXX 304b-305b). Giudizio negativo di Socrate su questo anonimo interlocutore, e in genere contro gli scrittori di discorsi: la loro polemica contro la filosofia non può essere condivisa (XXXI 305b-306d). Perplessità di Critone circa l'educazione dei figli, Socrate lo esorta ad esaminare che cosa deve essere insegnato e a non farsi influenzare se chi l'insegna non è all'altezza (XXXII 306d-307c).

[271a] I. CRITONE. Chi era, Socrate, quel tale con cui discutevi ieri nel Liceo? Era tanta la folla che vi stava intorno, che io, volendo sentire, per quanto mi sia avvicinato, non ho potuto ascoltare nulla chiaramente. Ad ogni modo, alzatomi sulla punta dei piedi, sono riuscito a vedere e mi è sembrato che quel tale con cui discutevi fosse uno di fuori. Chi era? SOCRATE. Ma di chi chiedi, Crotone? Non uno, ma due erano! CRIT. Quello, di cui parlo io, stava seduto alla tua destra e occupava il terzo posto: in [b] mezzo, tra te e lui, c'era il giovane figlio di Assioco. Mi è sembrato, Socrate, che sia cresciuto parecchio e che abbia quasi l'età del mio Critobulo. Solo che lui è mingherlino, mentre questo mostra un'età maggiore e sembra proprio un gran bravo ragazzo. SOCR. Eutidemo, Critone, è quello di cui mi chiedi; l'altro, seduto alla mia sinistra, era suo fratello, Dionisodoro; anche lui prende parte ai discorsi. CRIT. Non conosco nessuno dei due, Socrate. Nuovi sofisti, a quel che penso! Di che luogo? Quale il campo di loro [c] competenza? SOCR. Credo siano originari di Chio, o giù di lì, ma emigrati a Turi; di là esiliati, sono già molti anni che s'indugiano da queste parti. Quanto alla loro sapienza, di cui mi chiedi: portentosa, Critone! Puramente onniscienti! Fino ad ora, anzi, non sai chi siano i pancraziasti! Eh sì, perché l'uno e l'altro sono assolutamente preparati ad ogni genere di combattimento, e non come i due fratelli Acarnani, campioni di pancrazio. I [d] due Acarnani erano capaci di combattere solo con il corpo; questi invece, in primo luogo sono fisicamente straordinari e tali, in combattimento, da vincere chiunque - conoscono benissimo l'uso delle armi, e sono in grado [272a] d'istruire in ciò anche gli altri che paghino - ; fortissimi sono poi nelle competizioni giudiziarie e nell'istruire gli altri a parlare ed a comporre discorsi propri da tribunale. Prima erano valenti solamente in questo; ora hanno raggiunto la massima perfezione nell'arte pancraziastica. Il solo genere di lotta che non avevano ancora coltivato, l'hanno oggi praticato a fondo, sì che nessuno potrebbe controbatterli, tanto terribili sono divenuti nel combattere entro [b] il campo delle parole, e a confutare qualsiasi cosa si dica, falsa o vera che sia. Personalmente, Critone, ho in mente di mettermi in mano a questi due valenti uomini, perché dicono anche d'esser capaci di rendere un altro, chiunque sia, abile, in brevissimo tempo, in questa stessa arte. CRIT. Ma via, Socrate! Alla tua età, non hai paura d'essere oramai troppo vecchio? SOCR. Per niente, Critone! Ho, per non aver paura, una sufficiente prova ed un incoraggiamento, ché essi stessi, per così dire, si volsero da vecchi a questa sapienza oggetto del mio desiderio: l'eristica; uno o due anni fa non ne erano affatto addottrinati. [c] Di una cosa solo ho paura, di far fare una brutta

figura a questi due stranieri, come a Conno di Metrobio, il citarista, che ancora oggi m'insegna a suonare la cetra; a tale spettacolo, i ragazzi, miei condiscipoli, si ridono di me e chiamano Conno maestro dei vecchi. Così qualcuno potrebbe prendere ugualmente in giro questi due forestieri, ed essi, per paura di ciò, potrebbero non volermi accettare. Ma io, Critone, già ho persuaso altri vecchi a farsi miei [d] condiscipoli e a frequentare quelle lezioni, e, così, tenterò di persuadere anche altri a seguire costoro. Anzi, perché non ci vieni anche tu? A mo' di esca condurremo loro i tuoi figlioli. So con certezza che, pur di averli come discepoli, insegneranno anche a noi. CRIT. Nessun ostacolo, Socrate, se così ti sembra. Ma prima spiegami in che consiste la sapienza di questi due uomini, sì che io sappia anche cosa potremo apprendere.

II. SOCR. Lo ascolterai subito; non posso negare, infatti, d'essere stato attento alle loro parole: attentissimo, [e] anzi, e ne ho un vivissimo ricordo, e cercherò di spiegarti tutto dal principio. Mentre, per divino caso, me ne stavo seduto a sedere dove tu mi vedesti, solo, nello spogliatoio, ma già avevo in mente di alzarmi e di andarmene, proprio sul momento in cui mi stavo alzando avvertii quel solito segno demonico. Mi rimisi di nuovo a sedere, [273a] quand'ecco poco dopo entrare questi due, Eutidemo e Dionisodoro, e con essi molti altri, loro discepoli, a mio parere. Appena entrati si misero a passeggiare in su e in giù per la pista coperta. Ma non avevano ancora compiuto due o tre giri, quando entrò Clinia, che tu dici - e dici il vero - cresciuto molto e, dietro a lui, un gran numero di suoi innamorati, e, tra gli altri, Ctesippo, un giovinetto di Peania, buono e bello per natura, salvo una sua qual [b] certa sicumera dovuta alla giovinezza. Dalla porta, Clinia, vedendomi seduto solo, venne diritto da me sedendosi alla mia destra, come anche tu hai detto. Avendolo veduto, Dionisodoro ed Eutidemo dapprima si fermarono a scorrere tra loro, di tanto in tanto volgendo gli occhi su di noi - io non cessavo di stare loro attento - poi si mossero; e l'uno, Eutidemo, si mise a sedere vicino al giovinetto, l'altro accanto a me, a sinistra; il resto, ciascuno così come capitava. Io, poiché non li vedevo da molto tempo, li salutai con effusione; quindi, rivoltomi a Clinia, [c] dissi: - Clinia, due sapienti sono questi due uomini, Eutidemo e Dionisodoro, e non in questioni da poco, ma nelle grandi questioni. Relativamente alla guerra essi hanno scienza di tutto, di tutto ciò che deve sapere chi voglia divenire stratega: tattica, guida degli eserciti, tutto ciò che v'è da insegnare per combattere con le armi; non solo, ma sanno rendere anche altri capaci di autodifendersi in tribunale, allorché abbiano ricevuto un torto. Le mie [d] parole suscitarono il disprezzo dei due: tutti e due, certo, si misero a ridere guardandosi tra loro; ed Eutidemo disse: - No, Socrate, di

codeste cose non ci occupiamo più, se non per passatempo. Ed io, meravigliato: - Dev'essere davvero una bella occupazione la vostra, seguitai, se di faccende così importanti non v'interessate che per passatempo. Ditemi, dunque, in nome degli dèi, in che consiste mai codesta bella occupazione! - La virtù, Socrate, disse: ci crediamo capaci d'insegnarla meglio di chiunque altro e più rapidamente.

[e] III. - Oh Zeus!, esclamai, cosa mai dite! E dove avete fatto questa felice scoperta? Personalmente ritenevo ancora di voi, come appena ora dicevo, che soprattutto terribili foste in quella grande cosa che è la lotta con le armi: questo dicevo appunto di voi; tanto più che, quando veniste la volta precedente, era questa, ricordo, l'arte che professavate. Ma se ora possedete davvero la scienza che avete detto, siatemi propizi - mi rivolgo a voi proprio [274a] come se foste due dèi -, e vi chiedo perdono di ciò che prima ho detto. Ma guardate, Eutidemo e Dionisodoro, se avete detto la verità, ché promettete cosa di sì grande importanza, che non c'è da stupirsi se uno ne diffida. Sappi, Socrate, risposero insieme, che è proprio così! - Beati voi per il vostro possesso, ben più grande che non il dominio del Gran Re. Ma ditemi una cosa, ditemi solo se avete intenzione di mostrare questa sapienza, o quale decisione avete presa. - Siamo qui proprio per questo, Socrate, per mostrare la nostra dottrina ed insegnarla, se qualcuno voglia apprenderla. - Che la vogliano apprendere tutti coloro che non la posseggono, [b] me ne faccio garante io: io stesso innanzi tutto, e poi Clinia qui presente e Ctesippo, che è lì, e tutti questi altri, aggiunti, indicando gli amanti di Clinia, che già avevano fatto circolo intorno a noi. Ctesippo, infatti, s'era ritrovato a sedere lontano da Clinia, e mi sembrava che Eutidemo, sporgendosi in avanti per discorrere con me, impedisse a [c] Ctesippo che si trovava tra noi due; Ctesippo, allora, che voleva guardarsi il suo amato ed era a un tempo desideroso di udire, balzò in piedi e per primo si mise in faccia a noi. Gli altri, vedendolo, fecero come lui e ci vennero intorno, gli amanti di Clinia e i compagni di Eutidemo e Dionisodoro. Questi indicavo, appunto, a Eutidemo, dicendogli che erano tutti pronti [d] ad apprendere. Ctesippo approvò con fervore le mie parole e con lui gli altri, e tutti insieme invitarono i due ad esporre in che consistesse l'efficacia del loro sapere .

IV. Io dissi allora: - Eutidemo, Dionisodoro, sù via, fate, ad ogni modo, cosa gradita a costoro, e fatelo anche per me, mostrate, dunque, la vostra abilità. Mostrarcene la maggior parte è chiaro che non sarebbe impresa da poco, ma ditemi almeno questo: riuscite a far divenire buono solo uno che sia già persuaso a dovere imparare da voi, [e] o anche uno che non ne sia ancora persuaso, o perché non ritiene che la cosa nel suo genere, la virtù, sia oggetto di

apprendimento, o che voi due non ne siate maestri? Sù via, anche uno che abbia simile opinione, persuaderlo che la virtù si possa insegnare e che voi siate i maestri dai quali meglio che da ogni altro si possa apprenderla, è proprio di una stessa arte o di una diversa? di questa arte, Socrate, rispose Dionisodoro. dunque, dissi io, Dionisodoro, meglio di ogni altro contemporaneo [275a], siete capaci di avviare alla filosofia e al culto della virtù? - Lo crediamo, sì, Socrate! E allora, seguitai io, lasciate stare per ora l'esposizione di tutto il resto, limitandovi ad esporci subito questo solo punto: persuadete questo giovinetto che è necessario filosofare ed aver cura della virtù, e farete un favore a me e a tutti i presenti. A questo nostro ragazzo, appunto, più o meno, accade questo: io e tutti gli altri qui presenti ci troviamo d'accordo nel desiderio ch'egli divenga quanto più è possibile migliore. Egli è il figlio di Assioco, figlio di Alcibiade [b] il Vecchio, cugino dell'Alcibiade ora in vita: Clinia è il suo nome. E' giovane, e, come avviene quando si tratta di un giovane, abbiamo paura per lui che qualcuno non ci prevenga, indirizzando altrove la sua mente, e lo guasti. Voi due siete, perciò, capitati nel momento più opportuno. E allora, se per voi è indifferente, mettete alla prova il ragazzo e discutete con lui in nostra presenza. Fatto all'incirca, questo discorso, Eutidemo, con arditezza e spavalderia insieme, disse: - Per noi, Socrate, è indifferente [c], basta che il giovinetto voglia rispondere. - Ma sicuro!, risposi. Vi è anche abituato, ché sovente, gli amici qui presenti gli si avvicinano e gli pongono molte domande e discutono con lui, sì che non v'è dubbio alcuno ch'egli sappia rispondere con sicurezza.

V. Ma quello che segui, Critone, come potrò mai descrivertelo bene? Non è certo cosa da nulla poter riprendere ed esporre a puntino una competenza fuori d'ogni aspettativa. Ed io, perciò, come i poeti, cominciando la mia relazione [d], ho il dovere d'invocare le Muse e Mnemosine. Per quel che mi sembra, dunque, Eutidemo cominciò all'incirca così: - Clinia, chi tra gli uomini sono quelli che apprendono, coloro che sanno o gl'ignoranti? A una domanda di tanta portata, il ragazzo si fece tutto rosso, e non sapendo cosa rispondere volse gli occhi verso di me. Io, resomi conto del suo turbamento: - Coraggio [e] Clinia, dissi, e rispondi con tutta franchezza quel che te ne pare, ché forse ne trarrai un grandissimo guadagno. Dionisodoro allora, piegatosi un poco al mio orecchio, il volto tutto un sorriso, mi disse: - Sta attento, Socrate, ti avverto che comunque il ragazzino risponda, verrà confutato. Nel tempo in cui Dionisodoro mi diceva queste parole, Clinia aveva risposto, sì che non mi venne neppur fatto di raccomandare al ragazzo di stare attento: aveva [276a] già risposto esser coloro che sanno ad apprendere. Ed Eutidemo: - Vi sono, chiese,

persone che tu chiami maestri, o no? Clinia fu d'accordo. - E allora, i maestri sono maestri di coloro che apprendono, come il citarista e il grammatico sono, senza dubbio, stati maestri tuoi e degli altri ragazzi, e voi scolari? Fece cenno di sì. - Solo che, quando apprendevate, sapevate, o no, quello che avreste appreso? - No, disse. - Ed [b] eravate gente che sapeva quando non sapevate ancora quelle cose? - Evidentemente no! - Dunque, se non gente che sapeva, ignoranti? - Certo! - E allora, imparando ciò che non sapevate, apprendevate essendo ignoranti. Il ragazzo fece cenno di sì. - Coloro che apprendono sono, dunque gl'ignoranti, Clinia, non chi sa, come tu ritieni. A simile conclusione, come coro al segno del maestro, i seguaci di Dionisodoro e di [c] Eutidemo si dettero, insieme, ad acclamare fragorosamente e a ridere; e prima ancora che il ragazzo avesse potuto riprendere fiato a dovere, e per bene, Dionisodoro incalzando: - Ebbene, Clinia, disse, quando il grammatico vi declamava, quali dei ragazzi apprendevano ciò ch'egli insegnava oralmente: chi sapeva o gl'ignoranti? - Chi sapeva, rispose Clinia. - Coloro che sanno, dunque, imparano, non gl'ignoranti: tu, dunque, poco fa, non hai risposto bene a Eutidemo.

[d] VI. E qui, di nuovo, a darsi a gran risate e ad applaudire con foga, i patiti di quei due, tutti fieri della loro capacità, mentre noi, stupefatti, tacevamo. Eutidemo, che si accorse del nostro stupore, perché rimanessimo ancor più meravigliati di lui, non mollò il ragazzo, ma lo interrogò ancora, e, come i bravi danzatori, volteggiò due volte con le sue domande sul medesimo punto, e disse: - Ma allora chi impara, impara ciò che sa o ciò che non sa? E Dionisodoro, di nuovo, mi bisbigliò in un soffio: - Questa [e] è un'altra, Socrate simile alla prima! - Oh, Zeus, esclamai, ma anche la domanda di prima mi è sembrata bella davvero! - Certo, Socrate, disse, tutte le nostre domande sono tali da non potervi sfuggire. - Ecco perché, aggiunsi, credo che abbiate tanta fama presso i vostri scolari. Clinia aveva intanto risposto a Eutidemo che coloro che imparano apprendono ciò che non sanno. Ed Eutidemo lo interrogava con il medesimo procedimento [277a] di prima: - Come, disse, non conosci le lettere? - Sì, rispose. - Tutte? Ne convenne. - Ma quando qualcuno declama una qualsivoglia cosa, non declama lettere? Fu d'accordo. - Declama, dunque, cose che sai, disse, se conosci tutte le lettere? E anche in questo fu d'accordo. - E allora, aggiunse, tu non impari ciò che altri declama e impara invece chi non sa le lettere? - Ma no, disse Clinia, sono io che imparo. - Ma allora, aggiunse, tu impari quello che sai, [b] se già conosci tutte le lettere. Fu d'accordo. - Non hai, dunque, risposto rettamente, disse. Eutidemo non aveva ancora finito di parlare, che già Dionisodoro, colta la parola come palla al balzo, di nuovo prese di mira il ragazzo, e disse: - Clinia, Eutidemo t'inganna.

Eh sì! perché dimmi: imparare non è forse acquistare scienza di ciò che si apprende? Clinia ne convenne. - E sapere, aggiunse, non è, forse, altro che avere già scienza? [c] Annuì. - Non sapere, dunque, è non avere ancora scienza? - D'accordo anche in questo. - Chi sono, allora, coloro che acquistano qualcosa: chi già possiede o chi non possiede ancora? - Chi non possiede. - Ma non sei stato d'accordo nel sostenere che appunto tra questi, tra coloro che non posseggono, si trovano coloro che non sanno? Disse di sì. - E allora chi apprende si trova tra coloro che acquistano, non tra quelli che posseggono? Annuì. - Ma, dunque, caro Clinia, disse, apprende chi non sa, non chi sa!

VII. Già Eutidemo muoveva al terzo assalto, come nella [d] lotta, per mettere definitivamente a terra il giovanetto; ma io, resomi conto che il ragazzo stava per essere sommerso, volendogli dar fiato, perché non restasse annichilito, lo rincuorai dicendogli: - Clinia, non ti meravigliare, se strani ti sembrano codesti discorsi. Non ti accorgi, forse, di quel che girandoti intorno stanno facendo i due forestieri. Stanno facendo quello che si fa nell'iniziazione dei coribanti, quando mettono in trono chi vogliono iniziare. Anche allora avviene una danza e un giuoco, e [lo saprai] se sei stato iniziato. I due forestieri non altro fanno [e] ora che formare un coro intorno a te e giuocano danzando come se, poi, volessero iniziarti. Per il momento, dunque, pensa di avere ascoltato i primi tempi di una consacrazione sofistica. In primo luogo, come dice Prodico bisogna imparare la correttezza dei nomi; appunto questo ti mostrano i due forestieri: tu non sapevi che 'apprendere' [tò *manthànein*] si dice in un caso come questo: quando uno non avendo in principio alcuna cognizione di qualcosa acquisti in un secondo tempo quella cognizione; ma si [278a] dice nel medesimo modo anche quando avendo già cognizione di qualcosa, di questa si giovi per esaminare la cosa stessa, la si faccia o la si dica - anche se poi questo si dica 'intendere' [*suniènai*] piuttosto che 'apprendere' [*manthànein*]; ma certo anche apprendere - ; a te, come costoro hanno mostrato, sfuggiva che lo stesso nome si riferisce a due uomini in situazioni opposte: a chi sa e a chi non sa. Quasi identico, poi, a questo caso, è quello che si presenta nella seconda domanda: qui ti si chiedeva se [b] gli uomini apprendono quello che sanno, o quel che non sanno. Questi sono, in realtà, insegnamenti per giuoco: ed ecco perché io dico ch'Eutidemo e Dionisodoro si divertono con te; e divertimenti li dico, perché, sia pur imparando simili sottigliezze, molte, o tutte, non per questo sì saprebbe affatto meglio in che consistono le cose, ma solo si sarebbe in grado di divertirsi con la gente, giuocando sui diversi significati dei nomi, dando alla gente lo sgambetto e atterrandola, come chi, scartando via lo sgabello di sotto a chi sta per mettersi a sedere, si diverte e ride a [c] vederlo cadere

giù. Tieni, dunque, a mente, che tali sottigliezze, sono come uno scherzo ch'essi ti fanno: ma, poi, certo, di per sé ti proveranno ch'essi seriamente insegnano, ed io li spingerò a mantenere quello che hanno promesso. In realtà essi hanno detto che ci avrebbero dato un saggio della loro sapienza protettiva; mi sembra, invece, che, per ora, abbiano creduto di dover prima divertirsi con te. Eutidemo e Dionisodoro, sia pur questo un vostro scherzo, ma ora sembra che tanto basti. Dopo di [d] che dovete mostrarci come avvierete il ragazzo a persuadersi che conviene prendersi cura del sapere e della virtù. Comincerò io stesso a indicarvi come la intendo e cosa sia ciò che desidero ascoltare. E se vi sembrerà ch'io lo faccia in modo troppo semplice e buffo, non ridete di me: solo per il desiderio di ascoltare ciò in cui siete competenti sarò tanto ardito da improvvisare dinanzi a voi. [e] Sopportatemi, dunque, senza ridere, ascoltandomi, voi e i vostri discepoli. Tu, figlio di Assioco, rispondimi.

VIII. Non è vero che noi tutti, in quanto uomini, vogliamo stare bene? O tale domanda è, come appena ora temevo, una di quelle che fanno ridere? Sì, è senza dubbio da sciocchi porre simile domanda: chi, tra gli uomini, non vuole star bene? - Ma nessuno!, rispose Clinia. - Esatto [279a], dissi io: ma allora, posto che vogliamo stare bene, in che modo lo potremo? Forse se avessimo molti beni? O questa è una domanda ancor più banale della prima? Che sia così non vi è, infatti, alcun dubbio. Annuì. - Ma allora, quali tra le cose sono quelle che risultano beni per noi? O neppur questo appare difficile, né tale che ci voglia un sublime uomo per trovarlo? Ché ognuno sa dirci ch'essere ricchi è bene. Così, no? - Senza dubbio, disse. - Anche stare bene in salute, essere [b] belli e avere ogni altra dote fisica? Fu di questa opinione. - Ma la nobiltà di nascita, il potere, l'essere onorato nel proprio stato, tutti questi, evidentemente, sono beni. Ne convenne. Ed io: - Quali beni ancora ci restano? In che consiste esser prudente, giusto, coraggioso? Per Zèus, Clinia, ritieni che sia una giusta tesi porre questi tra i beni, oppure no? Vi è forse qualcuno che possa sostenere il contrario: ma tu che ne pensi? - Vanno posti tra i beni, disse Clinia. - Bene!, esclamai. - E là sapienza, la porremo nel coro? Tra i beni, o che dici? Tra i beni. - Sta attento a non lasciarne da parte [c] qualcuno, degno d'essere ricordato. - Mi sembra, rispose Clinia, di non averne tralasciato alcuno. Ed io ricordandomene, dissi: - Ma sì, per Zeus, rischiamo di avere lasciato da parte il più grande dei beni. - E quale?, domandò. - La buona fortuna, Clinia. Tutti, anche i più stupidi, dicono ch'essa sia il più grande dei beni. - E' vero!, esclamò. Ma io, mutando ancora pensiero, proseguì: - Per un pelo non ci siamo coperti di ridicolo [d] di fronte a questi forestieri, tu ed io, figlio di Assioco. - E perché?, domandò. - Perché già, discorrendo prima,

abbiamo posto la buona fortuna, ed ora ne veniamo a parlare di nuovo. - E cioè ? - Ma è senza dubbio ridicolo, quel che ci sta di fronte da tempo proporlo di nuovo e dire due volte la medesima cosa. - In che senso lo dici?, chiese. - Ma è proprio il sapere, dissi, la buona fortuna: lo sa anche un bambino. Egli restò meravigliato, tanto è giovane e semplice, sì che io, resomi conto della sua meraviglia, dissi: - Non sai, Clinia, che [e] i flautisti sono i più fortunati relativamente a saper suonare bene il flauto? Acconsentì. - E non è anche così, seguitai, dei grammatici nello scrivere e nel leggere le lettere? - Certo! - Ma come? Relativamente ai pericoli del mare credi che altri vi siano, in genere, più fortunati dei nocchieri che fanno il loro mestiere? - Evidentemente no! - Non solo, ma durante una campagna militare con chi preferiresti affrontare pericoli e casi di guerra, con uno stratega che sa o con uno ignorante? [280a] - Con uno che sa. - E se tu fossi in cattiva salute con chi passeresti il pericolo con serenità, con un medico che sa o con un ignorante? - Con un medico che sa. - E allora, dissi, ritieni che avresti maggior fortuna se tu avessi a che fare con uno che sa piuttosto che con un ignorante? Fu d'accordo. - Il sapere, dunque, in ogni campo, fa la buona fortuna degli uomini, ché il sapere, mai, in nulla, può sbagliare, ma necessariamente opera e riesce rettamente: se no, non sarebbe più sapere.

IX. Non so come, ma alla fine ci trovammo d'accordo che, [b] nella sostanza, la questione stesse così: se c'è sapere, chi lo possiede non ha bisogno di buona fortuna. Poiché ci eravamo trovati d'accordo su questo, lo interrogai di nuovo per sapere come ci si trovasse d'accordo in ciò che prima s'era convenuto. - Eravamo rimasti d'accordo, dissi, che se avessimo avuto molti beni, avremmo vissuto felicemente e bene. Acconsentì. - Ma vivremmo felici, avendo quei beni, se essi non fossero per noi un vantaggio, oppure sì? - Se lo fossero!, esclamò. - E [c] costituirebbero un vantaggio per noi, solo se li avessimo, ma non ne usassimo? Per dire: se avessimo molti cibi, ma non mangiassimo, o bevande ma non bevessimo, ne avremmo forse una qualche utilità? - Evidentemente no!, disse. - E allora, tutti gli artigiani, se tenessero preparati gli attrezzi del loro lavoro, ma non se ne servissero, vivrebbero forse bene per il fatto che posseggono l'occorrente, perché, cioè, posseggono tutto ciò che un artigiano deve possedere? Un falegname, ad esempio, che fosse provvisto di tutti gli strumenti e di sufficiente legname, ma non costruisse, potrebbe trarre un qualche utile da tale suo possesso? - Nient'affatto!, esclamò. - E se uno [d] fosse ricco e possedesse tutti quei beni di cui or ora dicevamo, ma non li usasse, sarebbe felice per il solo fatto che possiede tali beni? - Evidentemente no, Socrate! - E allora, dissi, a quanto sembra non solo deve possedere codesti beni chi voglia essere felice, ma deve anche

servirsene; altrimenti nessun giovamento gli deriverà da tale possesso. - E' vero. - Eppure, Clinia, sarà sufficiente questo solo a fare felice un uomo, cioè possedere i [e] beni e servirsene? - Mi sembra di sì! - Se, aggiunti, uno se ne serva rettamente, oppure no? - Se rettamente - Giusta risposta, dissi. Eh sì, perché ritengo che sia peggio servirsi in maniera scorretta di una qualsivoglia cosa che non servirsene affatto, ché dei due modi l'uno è male, l'altro né male né bene. Non dobbiamo [281a] dire così? Fu d'accordo. - Ebbene, nella lavorazione e nell'uso del legname, ciò che fa sì che rettamente se ne usi non è forse la scienza falegnameasca? - Non altro, rispose. - Ed egualmente, nella lavorazione delle suppellettili quella che ne rende possibile la realizzazione è la scienza. Ne convenne. - E allora, proseguii, anche nell'uso di quelli che prima dicevamo beni, ricchezza, salute, bellezza, sempre la scienza è guida ad usarne rettamente e a indirizzare l'azione al suo giusto fine, o è [b] altro? - La scienza, disse. - Non solo, dunque, la buona fortuna, ma anche la scienza, sembra, procura agli uomini il fare bene in qualsivoglia possesso ed azione. Fu d'accordo. - E allora, per Zeus, seguitai, c'è forse una qualche utilità nel possedere gli altri beni se mancano ragionevolezza e sapere? Sarebbe forse utile a un uomo possedere molte cose e farne molte, qualora non avesse intelligenza, o piuttosto gli converrebbe possedere e operare poche cose, con intelligenza? Vedi un po': operando meno non cadrebbe in meno errori? e facendo meno errori non si troverebbe meno male? e, stando meno male, non sarebbe meno infelice? - Senza dubbio!, esclamò. [c] - Già, ma chi si trova a operare meno, chi è ricco o chi è povero? Un povero, rispose. - Chi è debole o chi è forte? Un debole. - Chi ricopre alte cariche o un ignoto? - Un ignoto. - E chi sarà meno pronto all'azione, chi sia coraggioso e intelligente o un vile? - Un vile. - Anche un pigro, dunque, piuttosto che un uomo d'azione. - Fu d'accordo. - Chi [d] va con lentezza piuttosto che uno sollecito, chi è corto di vista e duro d'orecchi piuttosto che uno di vista e d'orecchi acuti? Ci trovammo in tutto vicendevolmente d'accordo. - E allora, o Clinia, dissi, ecco il capo della questione: finisce che tutte quelle doti che sopra dicevamo beni non è forse esatto discorrerne come se fossero per sé beni in natura, ma, sembra, altrimenti sta la cosa: se loro guida è l'ignoranza sono ancor più mali dei loro contrari, di tanto quanto più potenti sono gli strumenti che mettono a disposizione della loro cattiva guida; se invece hanno a guida prudenza e sapere sono beni maggiori: in sé e per sé nessuno di essi è un valore. - A quanto sembra, disse, la questione si [e] mostra proprio come tu dici. - E che ne vien fuori da tutto quel che si è detto? Che nessuna di tutte le altre cose è buona o cattiva, mentre delle due che restano la capacità è buona, l'ignoranza cattiva: non è così? Fu d'accordo.

[282a] X. - E ora, dissi, esaminiamo quel che ci resta. Poiché tutti desideriamo essere felici, ed è apparso che diveniamo tali usando le cose e servendocene rettamente e che la scienza è lo strumento che procura il retto uso e la buona fortuna, bisogna, sembra, che tutti gli uomini in ogni modo s'impegnino in questo, a divenire quanto più è possibile sapienti: o no? Sì, disse. - E se uno si convinca che questo gli convenga ricevere dal proprio padre ben più che il denaro, questo da tutori e da amici, [b] da quelli che si dichiarano amanti e da altri, questo da forestieri e da concittadini, e preghi e supplichi che lo si faccia partecipe di sapienza, non è per nulla vergognoso, per nulla biasimevole, Clinia, che con tale scopo costui obbedisca e serva all'amante, a chiunque, e sia pronto a servirlo in tutto, purché in onesti servizi, per il suo ardente desiderio di diventare sapiente. O non ti sembra che sia così?, dissi. Mi sembra che tu dica benissimo, rispose. - Solo se, Clinia, proseguii, il sapere sia insegnabile e non si [c] venga, invece, formando negli uomini spontaneamente: questo il punto non ancora esaminato e su cui tu ed io non ci siamo ancora messi d'accordo. - Ma, Socrate, a me sembra che sia insegnabile, disse. Ed io, rallegrandomi, aggiunsi: - Dici cosa giustissima, ottimo tra gli uomini, ed hai fatto bene ad evitarmi una lunga analisi su tale questione, se cioè il sapere sia o no insegnabile. Ed ora, poiché, dunque, ti sembra insegnabile e l'unica cosa che possa fare l'uomo felice e fortunato, cos'altro puoi dire se non che [d] necessario è filosofare? anzi, non pensi tu stesso di fare proprio questo? - Ma senz'altro, Socrate!, esclamò, come meglio so e posso.

XI. Ed io, lieto di averlo ascoltato parlare così, dissi: - Dionisodoro ed Eutidemo, ecco il modello di quelli che desidero siano i discorsi protrettici, modello forse estremamente semplice e faticosamente esposto con troppe parole: ad ogni modo, chi di voi due lo vuole, queste stesse cose ce le esponga con arte. Ma se non volete far così, riprendete il discorso da dove l'ho lasciato, e dimostrate al ragazzo s'egli debba far propria la scienza nella sua totalità [e], o se ve ne sia una particolare che, acquisita, lo renda felice e buono, e quale essa sia. Certo, ché, come ho detto fin dal principio, è di grande importanza che questo ragazzo divenga sapiente e buono. Ecco, Critone, quello [283a] che dissi; stavo quindi tutto teso a quel che sarebbe seguito, e mi domandavo come quei due avrebbero mosso il discorso e da dove avrebbero cominciato per esortare il giovinetto all'esercizio del sapere e della virtù. Il più anziano dei due, Dionisodoro, fu il primo a prendere la parola, e tutti avevamo gli occhi rivolti su di lui, sicuri che avremmo ascoltato meravigliosi discorsi, come, in realtà, ci capitò. Sì, Critone, il nostro uomo dette l'avvio ad un meraviglioso [b] discorso, tale che merita tu ascolti

quanto efficace fosse per eccitare alla virtù. - Dimmi, Socrate, e voi tutti, quanti affermate starvi a cuore che questo giovinetto divenga sapiente: così dicendo, scherzate, o lo desiderate veramente e parlate sul serio? Fui allora convinto che quei due avevano prima creduto che noi scherzassimo, quando li avevamo esortati a discutere con il giovinetto: ecco perché avevano proseguito nello scherzo e non avevano discusso seriamente. Convinto di questo, con ancora [c] maggior forza sostenni che la nostra richiesta era straordinariamente seria. Dionisodoro, allora: - Sta attento, Socrate, disse, che tu non debba rimangiarti quello che ora dici. - Ci sono stato attento, risposi, e non c'è caso che debba rinnegarmi. - Ma come?, proseguì, voi dite di volere che il ragazzo divenga sapiente? - Certo! - E ora, chiese, Clinia è uno che sa, oppure no? - Non ancora, né dice di esserlo: non è un millantatore, [d] dissi. - Ma voi, ribatté, volete ch'egli divenga persona che sa e non sia ignorante? Fummo d'accordo. - Volete, dunque, che divenga quello che non è e non sia più quello che è ora. - Io, ascoltandolo, mi turbai, ed egli, sorprendendomi così turbato, incalzò: - Poiché volete ch'egli non sia più quello che è ora sembra che lo vogliate morto! Quali mai degni amici ed amanti potrebbero essere costoro, cui soprattutto starebbe a cuore di vedere morto l'amato!

[e] XII. A tali parole, Ctesippo ribollì di sdegno per il suo amato, ed esclamò: - Forestiere di Turi, se non fosse troppo da zotico, direi: la parola ricada "sul tuo capo"; ché, di fronte a me e agli altri, ti è venuto in mente di dire una menzogna, che solo dirla per me sembra empietà, che io lo voglia vedere morto! - E che, Ctesippo, disse Eutidemo, ti sembra possibile mentire? - Sì, per Zeus, rispose, se non sono impazzito! Dicendo la cosa di cui si parla, o non dicendola? - Dicendola, [284a] affermò. - Comunque, dicendola, non altro uno dice delle cose che sono se non quella che dice. - E come potrebbe?, disse Ctesippo. - Quella ch'egli dice è, senza dubbio, una delle cose che sono, separata dalle altre. - Certo! E allora, prosegui, chi la dice esprime ciò che è? Sì! -Ma chi esprime ciò che è, e cose che sono, dice la verità, per cui se Dionisodoro esprime cose che sono, dice la verità e non è affatto menzognero nei tuoi confronti. - Sì, disse Ctesippo, ma, caro Eutidemo, chi dice questo non dice ciò che è. Ed Eutidemo: [b] - Ma ciò che non è, che cos'è d'altro, se non che 'non è'? - 'Non è'. - E ciò che non è, che altro è se non assoluto non essere? - Assoluto non essere! - E' mai possibile allora che relativamente a queste cose, che non sono, si possa agire in qualche modo, si che qualcuno, chiunque sia, possa fare quelle cose che non sono assolutamente? - Non mi sembra, rispose Ctesippo. - Ma gli oratori, quando parlano al popolo, agiscono in qualche modo? - Sì che agiscono, disse. - Ma se [c] agiscono, anche fanno? - Sì! Parlare è, allora, un agire e un fare? Fu

d'accordo. Ma le cose che non sono, proseguì, nessuno le dice, poiché farebbe già qualcosa (e tu hai acconsentito al fatto che ciò che non è, è impossibile che qualcuno lo faccia), onde, secondo il tuo stesso ragionamento, nessuno dice il falso: ma, allora, se Dionisodoro parla, dice la verità e cose che sono. - Per Zeus! Eutidemo, disse Ctesippo, egli dirà certo, in un qualche modo, cose che sono, ma non quali sono effettivamente. - Che dici, Ctesippo!, esclamò Dionisodoro, vi è chi dice [d] le cose come sono? - Sì, rispose: le persone oneste e che dicono la verità. - Come, dunque, proseguì, le cose buone non sono il bene e le cattive il male? Fu d'accordo. - E tu sei d'accordo nel sostenere che le persone oneste dicano le cose come sono? - D'accordo. - E che dunque, Ctesippo, incalzò, i virtuosi dicano male delle cose cattive, se le dicono appunto come sono? - Sì, per Zeus, rispose, e dicono molto male dei malvagi, per cui se tu vuoi prestarmi fede vacci con cautela, sì che i virtuosi non parlino male di te. Sappi [e] che i virtuosi parlano male dei malvagi. - E dei grandi, disse Eutidemo, parlano grandemente, e dei caldi con calore? - Esattamente, esclamò Ctesippo, e con freddezza dei freddi che, si dice, ragionano per freddure. - Ehi là là! Oh Ctesippo, esclamò, tu offendi Dionisodoro, offendi! - Ah no, per Zeus, Dionisodoro, disse, non ti offendo perché ti amo, ma ti ammonisco come compagno e tento di persuaderti che di fronte a me non devi dire cosa [285a] tanto zotica, che cioè io voglia la morte di coloro che mi stanno più a cuore.

XIII. Allora io, poiché mi sembrò che vicendevolmente si coprissero di eccessive villanie, mi rivolsi a Ctesippo scherzando e dissi: - Ctesippo, io penso che dagli ospiti sia necessario accettare quel che dicono, se tale è il dono che vogliono farci, e non sottilizzare sulle parole. Oh sì! perché se sono capaci di far morire gli uomini, sì da restituirceli poi da malvagi e sciocchi, che erano, buoni e saggi, [b] o che questa forma di eccidio e di sterminio sia una loro trovata e l'abbiano imparata da altri, sì che dopo avere ucciso un malvagio lo facciano riapparire buono, se costoro, dunque, sono capaci di questo - ed è evidente che ne sono capaci poiché hanno dichiarato che l'arte da loro recentemente scoperta consiste proprio nel rendere gli uomini da malvagi buoni -, ebbene, si sia d'accordo con loro: ci facciano pure morire questo ragazzo e ce lo restituiscano saggio, insieme a tutti noi. Se voi giovani avete paura, tutto il rischio dell'esperimento si faccia su di me come su di un Cario. Personalmente, poiché sono anche vecchio, [c] sono pronto a correr tale rischio e ad affidarmi a Dionisodoro, come alla Medea di Colchide: mi uccida e, se vuole, mi cucini, e faccia di me tutto quel che desidera, pur che mi restituisca buono. E Ctesippo: - Anche io, Socrate, disse, sono pronto ad affidarmi a questi due stranieri, e, se vogliono, mi spellino ancor più di quanto mi stanno

spellando ora, solo che in otre non finisca la mia [d] pelle, come quella di Marsia, ma in virtù. Dionisodoro, qui presente, ritiene ch'io sia irritato con lui: no, non sono affatto in collera, ma contraddico quelle cose che sconvenientemente mi sembra egli abbia detto nei miei confronti. E tu, nobile Dionisodoro, non chiamare offesa la contraddizione: altra cosa è l'offesa!

XIV. Dionisodoro allora: - Tu, disse, Ctesippo, parli come se la contraddizione fosse reale? - Senza dubbio, [e] rispose, e come! Perché tu, Dionisodoro, non pensi che esista il contraddire? - Già!, affermò, ma tu non potrai dimostrarmi d'avere mai ascoltato qualcuno contraddire un altro. - Dici la verità!, disse, ma se mi stai ascoltando ti sto in atto dimostrando che Ctesippo contraddice Dionisodoro. E puoi anche assicurarci di saperne dare ragione? Senza dubbio!, esclamò. - E allora, chiese, per ogni singola cosa che è, vi sono corrispondenti parole? - Certo! E dunque, anche, per come ciascuna cosa è o non è? Come è. - Eh sì, Ctesippo, perché, se ti ricordi, proseguì, anche poco [286a] fa abbiamo dimostrato che nessuno può dire come una cosa non è, ché di ciò che non è, è chiaro, nessuno parla. - E con questo disse Ctesippo: ci contraddiciamo forse meno io e tu - Potremmo forse, replicò, contraddirci scorrendo ambedue della stessa cosa, o, così, senza dubbio, diremmo la medesima cosa? Fu d'accordo. - Ma se nessuno dei due, proseguì, discorre di una certa cosa, potremmo in tal caso contraddirci? o, [b] così, nessuno di noi due non menzionerebbe neppure la cosa? Ctesippo fu d'accordo anche in questo. - Ma, forse, ciò avviene quando io parlo di una cosa e tu di un'altra? può darsi sia allora che ci contraddiciamo? oppure quando io parlo d'una cosa e tu non parli affatto? Ma chi non parla può contraddire chi parla?

XV. Ctesippo rimase in silenzio, ma io, meravigliato per quel suo discorso, dissi: - Cosa dici, Dionisodoro? Codesto tipo di discorso, non nuovo, che già da molti e [c] spesso ho ascoltato, mi ha sempre meravigliato (i seguaci di Protagora ne facevano largo uso ed anche altri in epoca più antica; a me personalmente desta sempre meraviglia, ché, mi sembra, butta in aria non solo gli altri ragionamenti, ma anche se stesso); ora, credo che da nessuno meglio che da te potrò sapere la verità. In altri termini, insomma: dire il falso non esiste? questa la sostanza del discorso, non è così? In definitiva, dunque, quando si parla si dice la verità o non si dice nulla? Acconsentì. [d] - Può darsi, invece, che non esista dire il falso, ma opinare il falso? - Neppure opinare il falso, rispose. - E allora, aggiunsi, neppure esiste opinione falsa? - No!, rispose. - Neppure, dunque, ignoranza e uomini ignoranti; o l'ignoranza, se ci fosse, non altro sarebbe appunto che l'ingannarsi

sulle cose? - Sicuro!, disse. - Ma questo non è [possibile], aggiunsi. - No!, rispose. - Ma tu, Dionisodoro, dici così per dire, per assurdo, o veramente credi che nessun uomo sia ignorante? [e] - E tu, confutami!, rispose. - Ma, secondo il tuo ragionamento, è mai possibile confutare se nessuno s'inganna? - Impossibile, rispose Eutidemo. - E allora, aggiunsi, neppure Dionisodoro m'incitava ora a confutarlo? - E chi potrebbe incitare a cosa che non esiste? Forse tu inviti a questo? - Caro Eutidemo, dissi, è un fatto che in codesti vostri virtuosismi, anche in quelli che sono bene impostati, io non ci capisco un gran che; poco agile è il mio intelletto! Ti farò, dunque, una domanda forse [287a] un po' troppo grossolana, ma perdonami. Vedi un po': se non esiste né l'ingannarsi, né l'opinare falsamente, né l'essere ignorante, non sarà neppure possibile sbagliare quando si faccia una qualsiasi cosa, ché non è possibile che facendo quel che si fa si sbagli: non dite così? - Certo, rispose. - Ed ecco, dissi io, la mia grossolana domanda: se non erriamo, né operando né parlando né ragionando, se così è, voi, per Zeus, cosa mai ci venite a insegnare? O non dichiaravate prima che meglio di tutti [b] sapevate insegnare la virtù a chi la desideri apprendere?

XVI. Dionisodoro allora, prendendo la parola, disse: - Sei così invecchiato, Socrate, da ricordare ora quel che si è detto prima e se anche ho detto una cosa l'anno scorso adesso la ricordi, ma non sei capace di trarti d'impaccio da quel che si dice in questo momento? - Eh sì, dissi, ché voi parlate in modo estremamente difficile; naturale: parole di sapienti sono le vostre! e anche da questo tuo ultimo discorso non è facile affatto trarsi d'impaccio. Dicendo, infatti, ch'io non riesco a trarmi d'impaccio, cosa vuoi dire Dionisodoro? o è chiaro ch'io [c] non saprò confutarlo? Perché dimmi, quale altro significato può avere la tua affermazione: "Non riesco a trarmi d'impaccio dalle tue parole"? - Difficile, invece, egli disse, è trarsi d'impaccio da quello che dici tu: sù via, rispondi! Ed io: - Prima della tua risposta, Dionisodoro? - Non rispondi?, disse. - E sarebbe giusto? - Giusto sì!, esclamò. - Per quale ragione?, aggiunsi: evidentemente perché tu sei giunto qui, di fronte a noi, [d] ultrasapiente nei discorsi, e sai quando si debba rispondere e quando no? E ora non rispondi nulla perché sai che non si deve? - Tu cianci, disse, invece di rispondere. Ma, buon uomo, dà retta e rispondi, dal momento, poi, che sei d'accordo ch'io sia sapiente. - A quanto sembra, esclamai, è necessario ch'io ti dia retta, poiché sei tu a dirigere la discussione! Interroga, dunque. - E allora, gli esseri che hanno ragione hanno una ragione perché hanno un'anima, o hanno ragione anche gli esseri senz'anima? - Quelli che hanno un'anima. - Ma sei a conoscenza, disse, che le parole abbiano un'anima? [e] No, per Zeus! - E perché allora poco fa mi chiedevi che

ragione avessero per me quelle parole? - E perché mai, risposi, se non perché ho errato per stupidaggine? o non sono caduto in errore, ma ho anche detto questo rettamente, che cioè le parole hanno una ragione? Dimmi, insomma, ho sbagliato o no? Se non ho sbagliato, neppure tu potrai confutarmi per quanto sapiente tu sia, né saprai come trarti d'impaccio dal mio discorso; se, invece, ho sbagliato, neppure così tu parli rettamente, sostenendo ch'è impossibile [288a] sbagliare. E ciò non dico relativamente a quello che affermavi un anno fa. Sembra, infatti, Dionisodoro e Eutidemo - aggiunti -, che tale affermazione rimanga ferma allo stesso punto, e che ora, come prima vada a cadere precipitando nel nulla: e un modo perché non le succeda questo non è ancora stato trovato, neppure dalla vostra arte, pur così meravigliosa nell'acribia dei ragionamenti. E Ctesippo: - Cose meravigliose, certo, esclamò, uomini di Turi e di Chio, o di dove e come vi piaccia [b] essere chiamati, voi dite, ma come poco v'interessa divagare. Ed io, temendo che si tornasse agl'insulti, eccomi di nuovo ad accarezzare Ctesippo, dicendo: - Ctesippo, ciò che or ora dicevo a Clinia ripeto a te: non conosci quanto meraviglioso sia il sapere di questi stranieri. Solo che non desiderano darcene prova seriamente, ma, imitando Proteo, quel sofista egiziano, cercano sedurci con incantesimi. Noi, invece, imitiamo Menelao e non [c] liberiamo né l'uno né l'altro, finché non ci si mostrino in ciò di cui seriamente si occupano. Oh sì, sono convinto ch'essi ci riveleranno qualcosa di molto bello, allorché cominceranno a parlare sul serio. Ma, dunque, preghiamoli, incitiamoli, supplichiamoli di rivelarsi. Io stesso, perciò, ritengo di mostrare loro di nuovo come io li supplico perché ci si rivelino. Sì, riprendendo il discorso da dove l'avevo lasciato, mi sforzerò, come meglio posso, di presentare [d] ciò che v'era da dire poi, per vedere se riesco a provarli e pietosi e compassionevoli per me, che sono tutto teso e impegnato sul serio, a loro volta s'impegnino.

XVII. Tu, Clinia, aggiunti, ricordami il punto in cui, allora, avevamo interrotto il discorso. A quel che mi sembra, più o meno a questo punto: alla fine, eravamo rimasti d'accordo che si dovesse "filosofare". No? - Sì, rispose. - La filosofia consiste in un possesso di scienza: non è così?, domandai. - Sì, rispose. - Ora, quale è la scienza acquisita, che appunto è bene avere acquisita? [e] Cosa semplicissima, no?, la scienza che possa esserci utile. - Certo!, disse. - Ricaveremmo qualche utilità, se girando dappertutto riuscissimo a conoscere la maggiore quantità di oro? - Forse, rispose. - Solo che un momento fa, proseguì, proprio questo confutavamo, e cioè che avremmo un qualche utile sia pur se, senza fatica alcuna e senza scavare la terra, tutto ci si tramutasse in oro, per cui anche se fossimo capaci di convertire le pietre in oro, tale scienza potrebbe avere un [289a]

qualsivoglia valore. Sì, perché se anche non sapessimo servirci dell'oro, non ne trarremmo, come abbiamo già chiarito, alcuna utilità. Non ricordi?, chiesi. - Lo ricordo benissimo, rispose. - Non solo, ma, sembra, neppure dalle altre scienze ci deriva un utile; né dalla crematistica, né dalla medicina, da nessun'altra scienza, capace di operare qualcosa, ma non di servirsi di ciò che fa. Non è così? - Fu d'accordo. - E neppure se [b] ci fosse una scienza che sapesse farci immortali, ma che poi non sapesse servirsi dell'immortalità, neppure da tale scienza, evidentemente, trarremmo una qualche utilità, se dobbiamo giudicare almeno in conseguenza di ciò su cui eravamo rimasti d'accordo. Anche su tutto ciò ci trovammo d'accordo. - Mio bel ragazzo, dissi, abbiamo dunque bisogno di una scienza fatta in questo modo, che il fare coincida con il sapersi servire di quello che si fa. - Sembra, disse. - Evidentemente, dunque, abbiamo [c] bisogno di ben altro che dell'arte di divenire abili costruttori di lire e padroni di tale scienza, ché, qui, l'arte che produce è distinta dall'arte che si serve del suo prodotto: sono due arti distinte anche se unico ne è l'oggetto. Senza dubbio l'arte di costruire le lire e l'arte di suonar la cetra sono assai diverse tra di loro. Non è così? - Certo. - Evidentemente, perciò, neppure abbiamo bisogno dell'arte di costruire flauti, ché anche questa è un'altra arte della stessa specie. Egli fu della mia stessa opinione. - Ma, per gli dèi, aggiunsi, se imparassimo l'arte di fare discorsi, forse sarà questa che dovremmo possedere per essere felici? - Non lo so, disse Clinia, a sua volta. - Ma come puoi provarlo?, dissi. Rispose: - Vedo alcuni [d] compositori di discorsi che dei propri discorsi, che essi stessi fanno, non sono affatto capaci di servirsi, come i fabbricanti di lire, mentre, anche qui, vi sono altri che sanno servirsi dei discorsi composti dai primi, ma incapaci di comporne da sé. Evidentemente, dunque, anche relativamente ai discorsi, altro è l'arte di fare discorsi, altro quella di usarne. - Mi sembra, dissi, che tu ci dia un'adeguata prova che l'arte di fare discorsi non è quella che dovremmo possedere per essere felici. Eppure io pensavo, se mai, che in tale arte avrebbe dovuto rivelarsi la scienza [e] che da tempo andiamo cercando. Certo, perché simili uomini, questi compositori di discorsi, quando mi capita di trovarmi con loro, mi sembrano, Clinia, ultrasapienti, e dettata da un dio e sublime l'arte loro. Né c'è da stupirsi, ché tale arte è, sia pur piccola, una parte dell'arte incantatoria ed appena inferiore a questa. L'incantatoria è l'arte [290a] di fascinare vipere, tarantole, scorpioni, altre bestie e malattie; così l'arte dei discorsi viene ad essere l'arte di fascinare e di addolcire giudici, assemblee e altre folle. O a te, dissi, sembra altrimenti? - No!, esclamò, a me sembra proprio come tu dici. - E dunque, proseguì, dove mai ci dovremmo rivolgere? a quale arte - Non saprei davvero, rispose. - Ma, dissi, penso di averla [b] trovata. - E qual è?, chiese

Clinia. - Mi sembra, risposi, che più di ogni altra sia l'arte della strategia, quella che, quando uno la possieda, fa essere felici. - Non mi sembra. - E perché?, domandai. - Perché, in realtà, essa è arte di cacciare uomini. - E con ciò?, dissi. - Nessuna delle arti relative alla caccia va oltre il cacciare e il conquistare la preda. E quando, appunto, abbiano conquistato ciò di cui vanno a caccia, non sanno servirsene, tanto è vero che cacciatori e pescatori offrono il bottino ai cuochi; i geometri, gli astronomi, i maestri del calcolo [c] (anche questi sono cacciatori, ché, in effetto, ciascuno di loro non costruisce le figure, ma rintraccia quelle che già sono), tutti costoro, come quelli che non sanno servirsi delle loro arti, ma solo cacciarle, consegnano le loro scoperte ai dialettici perché ne usino; quelli almeno tra di loro che non siano dei puri folli. - E sia, dissi, bellissimo e sapientissimo Clinia: ma è proprio così? - Senza dubbio! E, aggiunse, nello stesso modo fanno gli [d] strateghi; quando abbiano conquistata una città o un accampamento, li consegnano ai politici (per proprio conto, infatti, non sanno servirsi di quello che hanno cacciato), come credo facciano i cacciatori di quaglie che consegnano quegli uccelli ai relativi allevatori. E allora, proseguì, se abbiamo bisogno di un'arte capace di servirsi di ciò che abbia acquistato per averlo fatto o cacciato, e se tale deve essere da farci felici, è da cercarne un'altra, concluse, diversa dall'arte della strategia.

[e] XVIII. CRIT. Che dici, Socrate? Quel ragazzo parlò in tale modo ? SOCR. Non lo credi, Critone ? CRIT. Ah no! per Zeus! Personalmente credo che se avesse pronunciato queste parole, non avrebbe bisogno per la sua formazione né di Eutidemo né di alcun altro uomo. SOCR. Per Zeus! che sia stato Ctesippo a dire queste cose, e [291a] io non me ne ricordi? CRIT. Ma quale mai Ctesippo? SOCR. Questo lo so con sicurezza, invece; tali parole non le dissero né Eutidemo né Dionisodoro. Ma, mio divino Critone, che a proferire tali parole sia stato uno degli esseri superiori lì presente? Certo, che abbia udito tali parole, lo so bene! CRIT. Sì, per Zeus, Socrate: credo anch'io sia stato uno degli esseri superiori, e molto! Ma poi, quale mai altra arte cercaste? E trovaste o no quella che ricercavate [b]? SOCR. E dove trovarla, beato amico mio? Facemmo ridere, piuttosto! Come i ragazzi che corrono dietro alle allodole, così noi, rincorrendo le scienze ad una ad una, credevamo sempre d'esser sul punto d'afferrarne una e sempre ci sfuggivano. A nulla serve raccontarti le molte cose che dicemmo. In conclusione, giunti all'arte regia ed esaminando se fosse quella che permetta ed assicuri la felicità, qui caduti come in un labirinto, mentre credevamo d'esser giunti in fondo, ci accorgemmo invece, ad una svolta, d'essere tornati ancora al punto di partenza della nostra analisi e nella stessa difficoltà in cui ci trovavamo [c]

all'inizio della ricerca. CRIT. Ma come vi accadde questo, Socrate? SOCR. Ti spiegherò. Ci sembrò che l'arte politica e l'arte regia fossero una sola e identica arte. CRIT. E allora? SOCR. E che a quest'unica arte, sia l'arte della strategia sia le altre, diano, perché li facciano proprii, i prodotti di cui sono artefici, come alla sola che abbia la scienza di servirsene. Ci sembrò, dunque, chiaro che quella fosse l'arte che ricercavamo e la causa del retto [d] agire nella città e che semplicemente essa sola, secondo il giambò di Eschilo, stesse alla poppa dello stato governando tutto, e, tutto avendo in mano, facesse sì che tutte le cose avessero una loro utilità. CRIT. Vi sembrava, dunque, di aver pensato giusto, Socrate?

XIX. SOCR. Lo giudicherai, Critone, se vuoi ascoltare anche ciò che in séguito ci accadde. Cominciammo di nuovo il nostro esame all'incirca così: sù via, l'arte regia, avendo in mano il governo di tutto, realizza qualcosa a nostro [e] vantaggio, o nulla? Senza dubbio, ci dicemmo l'un l'altro. Anche tu, no ?, diresti lo stesso, Critone? CRIT. Anch'io! SOCR. E allora, in cosa diresti che consiste la sua opera? Come, ad esempio, se io ti chiedessi: la medicina, avendo in mano il governo di tutto ciò che è in suo dominio, cosa realizza? Non diresti la salute? CRIT. Certo! SOCR. E la vostra arte, l'agricoltura, avendo in [292a] mano il governo di tutto ciò che è in suo dominio, cosa realizza? Non diresti che ci procura il nutrimento che si ricava dalla terra? CRIT. Senza dubbio. SOCR. E l'arte regia, avendo in mano il governo di tutto ciò che è in suo dominio, cosa realizza?... E qui, forse, non trovi una facile risposta. CRIT. Eh no, per Zeus!, Socrate. SOCR. Neppure noi, Critone. Ma questo almeno lo sai: se è quella che ricercavamo, necessariamente essa deve esserci utile. CRIT. Ma certo! SOCR. Deve dunque offrirci un qualche bene? CRIT. Necessariamente, Socrate. SOCR. Ma un bene - io e Clinia eravamo rimasti vicendevolmente [b] d'accordo - non può essere altro che una certa scienza. CRIT. Sì! dicevi in questo modo. SOCR. Ora, tutte le altre funzioni che si possono attribuire all'arte politica (e molte possono essercene, come far sì che i cittadini siano ricchi, liberi, non divisi in fazioni), tutte queste si sono già dimostrate né cattive né buone, mentre bisognerebbe che l'arte politica rendesse sapienti e partecipa di scienza i cittadini, se davvero volesse essere arte utile e che faccia felici. CRIT. [c] Esattamente! Così almeno eravate rimasti d'accordo, tenendo conto di ciò che hai riferito di questi vostri discorsi. SOCR. Ma l'arte regia fa gli uomini sapienti e virtuosi? CRIT. Cosa mai lo vieta, Socrate? SOCR. Ma virtuosi tutti e a tutto capaci? l'arte regia che dà luogo a ogni scienza: a quella del calzolaio, del falegname, a tutte? CRIT. Non credo, Socrate. SOCR. Ma quale scienza allora ci dà? [d] Quale vantaggio ne trarremo? Ché relativamente alle sue

realizzazioni non deve produrre alcuna di quelle che non sono né buone né cattive e altra scienza non ha da offrirci se non se stessa. Dobbiamo, dunque, dire quale scienza sia quella e quale uso ne faremo? Vuoi, Critone, che si dica esser la scienza mediante cui renderemo virtuosi gli altri? CRIT. Senza dubbio. SOCR. Ma essi saranno virtuosi per noi relativamente a che, e a cosa utili? O dobbiamo dire che faranno altri virtuosi, e questi altri ancora? Solo che ciò per cui sono virtuosi non ci si svelerà mai, [e] dal momento che abbiamo tolto ogni valore a quelle che dicevamo le realizzazioni della politica, sì che in realtà si verifica il detto "Corinto figlio di Zeus", e, come sostenevo, siamo al punto di partenza, o peggio, non sappiamo affatto quale sia la scienza che potrebbe farci felici. CRIT. Per Zeus, Socrate, sembra che vi siate infilati in una via senza uscita. SOCR. Eh sì, Critone! Io stesso, dal momento [293a] che mi accorsi d'essere cascato in tale vicolo cieco feci uso di tutta la mia voce per chiedere a quei due forestieri, quasi invocassi i Dioscuri, che ci salvassero, me e il ragazzo, dalla terza ondata, del discorso, e che, comunque, facessero sul serio, e che seriamente ci mostrassero quale sia la scienza che dovremmo acquisire per trascorrere bene il resto della vita. CRIT. Ma Eutidemo volle indicarvi qualcosa? SOCR. Come no? Anzi, compagno mio, in orgoglioso modo cominciai con le seguenti parole:

[b] XX. - Socrate, disse, questa scienza, intorno a cui da tempo vi andate smarrendo, te la debbo insegnare, o dimostrarti che già la possiedi? - Beato uomo!, esclamai, sei capace di questo? - Senza dubbio, rispose. - Per Zeus, mostrami allora che già la posseggo: per chi abbia la mia età è di gran lunga più facile che apprenderla! - Rispondimi, dunque, egli disse: sai qualcosa? Certo, risposi, e molte, anche se di poco valore. - Basta, disse; credi, dunque, che qualsivoglia delle cose che sono possa essere quella che è; ma anche non essere? - Non [c] lo credo affatto, per Zeus! - Tu, dunque, disse, sai qualcosa? - Sì. - E allora, se sai, sei uomo di scienza. - Sì, sì! ma ho scienza di quella certa cosa. - Non importa; e non è necessario che tu sappia tutto perché si possa dire che tu abbia scienza! - Eh no, per Zeus! ché di molte altre cose non ho scienza. Ma allora, se vi sono cose che non sai, non sei sapiente. Di queste sicuramente no, amico mio, dissi. - E per questo, aggiunse, sei forse meno ignorante? Ma se appena ora, dicevi d'essere sapiente! E così, pur essendo lo stesso, ti succede, sotto lo stesso rispetto e ad un tempo, d'essere quello che sei e di non esserlo. - E sia, Eutidemo [d], risposi, ché, come si afferma, tu dici tutto bene; ma, dunque, com'è ch'io so quella scienza che ricercavamo? E' vero, è impossibile che la stessa cosa sia e non sia: se so una cosa le saprò tutte (non posso essere a un tempo sapiente e

ignorante); e poiché so tutto, è in me anche quella scienza. E' questo che dici? E questa è la tua gran bravura? [e] - Ecco, Socrate, disse: ti confuti da te stesso. - In che modo, Eutidemo?, chiesi, non ti trovi anche tu nella stessa situazione? Personalmente, con te e con Dionisodoro capo diletto, sono pronto a trovarmi, senza turbamento alcuno, in qualsiasi situazione. Dimmi: non vi sono forse cose che voi sapete e altre che non sapete? - Assolutamente nessuna, Socrate!, esclamò Dionisodoro. - Cosa dite mai!, aggiunsi: ma, dunque, non sapete nulla? [294a] - Anzi, rispose. - E allora, proseguii, poiché sapete qualsiasi cosa, sapete tutto? - Tutto, rispose, ed anche tu, se ne sai una, le sai tutte. - Zeus!, dissi, che meraviglia sostieni e quale mai grande bene si è rivelato! E anche tutti gli altri uomini sanno tutto o nulla? - Sì, perché, disse, è impossibile che sappiano alcune cose e altre no, e siano ad un tempo sapienti e ignoranti. - E allora?, chiesi. - Tutti, disse, sanno tutto, basta [b] sappiano una sola cosa. - Per gli dèi, Dionisodoro!, esclamai, ora sì, evidentemente, che parlate sul serio, e, sia pur con fatica, mi è riuscito farvi discorrere con serietà. Sapete tutto, dunque? Anche l'arte del falegname e del calzolaio? - Senza dubbio, rispose. - E siete anche capaci di rattoppare le scarpe? - Sì, per Zeus, e anche di risuolare!, esclamò. - E anche questo sapete, quante siano le stelle e quanta sia la rena? - Senza dubbio, rispose: perché, tu pensi che avremmo detto di no?

XXI. Ctesippo, allora, presa la parola, disse: - Per Zeus, [c] Dionisodoro, offritemi di questo una prova tale ch'io possa convincermi che dite la verità. - Ma quale prova?, chiese. - Sai quanti denti ha in bocca Eutidemo, ed Eutidemo quanti ne hai tu? - E non ti è sufficiente ascoltare che sappiamo tutto?, disse. - Per nulla, risposi: ma ditemi ancora questo solo e offritemi così la prova che dite la verità. Se riuscirete a dire quanti denti ha ciascuno di voi, e noi, avendoli contati, vedremo che lo sapete, vi crederemo in tutto e per tutto. Ritenendosi canzonati, [d] non vollero rispondere, ma interrogati da Ctesippo su ogni singola cosa, sostennero di saperle tutte: Ctesippo, anzi, apertamente, non ci fu nulla che non finisse per chieder loro se la sapessero, anche le cose più vergognose. Essi con estremo coraggio, affrontavano le domande, concordi nel dire che sapevano, come i cinghiali che si avventano contro il colpo, tanto che anche io, Critone, fui alla fine obbligato dalla mia incredulità a chiedere se Dionisodoro sapesse anche intrecciare danze. Ed Eutidemo: - Certo [e]!, esclamò. E io di rincalzo: - Ma non penso tu sia tanto abile, vecchio come sei, da fare i salti mortali sui coltelli e girare sulla ruota : non sarai mica andato tanto oltre con la tua sapienza? - Nulla v'è, che non sappiamo!, esclamò. E io: - Solo ora sapete tutto o lo sapete da sempre? - Da sempre, rispose. - Anche da piccoli, anche appena nati sapevate tutto?

- Sì!, [295a] tutti e due risposero insieme. In realtà la cosa ci sembrava incredibile, per cui Eutidemo disse: - Ma come, Socrate, non ci credi? - Oh no!, risposi, se non che può darsi che siate sapienti. - E allora, aggiunse, se vuoi rispondermi, mostrerò che anche tu sei d'accordo su questi miracoli. - Ma, dissi, nulla mi farebbe più lieto che d'esser confutato. Se mi è sempre rimasto nascosto ch'io sia sapiente e tu, invece, mi dimostrerai che so tutto e l'ho sempre saputo, quale mai maggiore scoperta potrei fare in tutta la mia vita?

[b] XXII. - E, dunque, rispondi, disse. - Eccomi qua, domanda! - Socrate, chiese, hai conoscenza di qualcosa, oppure no? - Io sì! - E quel che conosci, lo conosci mediante ciò per cui sai, o con altro? - Con ciò stesso, ché, io credo, tu alludi all'anima: non vuoi forse parlare dell'anima? - Non ti vergogni, Socrate?, disse, che interrogato fai il contro-interrogatorio? - Giusto, risposi: ma cosa debbo fare? Farò proprio come tu mi ordini. Quando non so quello che mi chiedi, mi ordini di rispondere ugualmente, ma senza chiedere spiegazione? [c] - In qualche modo, infatti, afferri ciò che dico, affermò. - Certo, dissi. - Rispondi allora secondo ciò che comprendi. - Ma, dissi, se tu interroghi altro intendendo e io altro comprendo, e rispondo quindi secondo quel che ho capito, ti è sufficiente ciò, anche se non ti rispondo a proposito? - A me sì, disse, ma non a te, penso. - No, per Zeus!, esclamai, né risponderò se prima non mi è chiara la cosa. - Non risponderai, disse, secondo il significato da te a volta a volta accettato, perché continui a dire sciocchezze e sei oltremodo vecchio. [d] Mi resi conto che si sarebbe arrabbiato con me, se avessi seguitato a distinguere quel che diceva, poiché voleva prendermi attornandomi con le sue parole, e mi tornò alla mente Conno, che si arrabbia con me ogni qual volta non gli cedo, e che poi non mi cura più essendo io incapace di apprendere. Poiché, dunque, avevo intenzione di frequentare anche lui, mi sembrò opportuno cedergli, sì che, non ritenendomi un ignorante, non mi rifiutasse di frequentarlo. Dissi allora: - Ma sì, Eutidemo, [e] se credi si debba fare così, facciamolo. Tu sai discutere molto meglio di me, che non ho la tecnica di un professionista. Domanda dunque da capo. - Rispondi di nuovo, disse, se ciò che sai, lo sai con qualcosa, oppure no. - Sì, risposi, con l'anima. - Ci risiamo, esclamò: si mette [296a] a rispondere più che non gli si chieda. Non ti chiedo con che cosa, ma se conosci con qualcosa. - Oh sì, dissi, ho risposto più del dovuto per ignoranza. Ma perdonami: ti risponderò con tutta semplicità che quel che conosco lo conosco con qualcosa. - Sempre, chiese, con la stessa cosa, o ora con questa, ora con altra? - Sempre con questa, risposi, quando conosca. - Ancora!, disse, non vuoi proprio smetterla con le aggiunte? - Ma che ci debba trarre in errore quel 'sempre'? - Noi no!, [b] esclamò, se mai te. Ma

rispondi: conosci sempre con questa? - Sempre, risposi, dal momento che si deve eliminare il 'quando'. - Tu, dunque, conosci sempre con la stessa cosa, e, poiché conosci sempre, certe cose le conosci forse con questa con cui apprendi, altre con altra, o tutto con questa? - Tutto con questa, dissi, ciò che almeno conosco. - Ma via, esclamò, ancora un'aggiunta. - E va bene, dissi, taglierò via quell'"almeno ciò che conosco". - No, no! Non tagliar [c] via neppure un ette: non ho bisogno di te. Rispondimi piuttosto: saresti capace di conoscere tutto, se non conoscessi ogni cosa? - Sarebbe un prodigio, risposi. E lui: - Aggiungi ora tutto quello che vuoi, ché hai convenuto di sapere tutto. - Evidente, risposi, dal momento che quel 'ciò che conosco' non ha alcun significato; e sia: conosco tutto. - E con questo hai convenuto anche di conoscere sempre con quella stessa cosa con cui conosci, sia "quando" conosci sia altrimenti, a modo tuo, ché hai convenuto, appunto, di conoscere sempre e tutto a un tempo. Evidentemente conoscevi, dunque, anche da piccolo [d], appena nato e perfino al momento in cui fosti concepito; e prima ancora d'esser generato, e ancor prima che cielo e terra fossero generati, conoscevi tutto, se da sempre conosci. Sì, per Zeus! - esclamò - di tutto e sempre avrai scienza, qualora io lo voglia.

XXIII. - Fosse che tu lo volessi, dissi, famosissimo Eutidemo, se davvero dici la verità. Ma non mi fido che tu ci riesca, se con te non lo vuole anche tuo fratello, Dionisodoro: così forse... Ma ditemi, aggiungi: ché per il resto [e] non ho nulla da opporre a voi uomini di sì portentosa sapienza, che io non sappia tutto, dal momento che così dichiarate, va bene, ma ditemi: come, Eutidemo, potrei affermare di saper questo, che gli uomini virtuosi sono ingiusti. Ti prego, dimmi: questo lo so o non lo so? - Certo che lo sai, disse. - Ma cosa?, chiesi. - Che i virtuosi non sono ingiusti. - Sì, dissi, lo sapevo da [297a] tempo. Ma non è questo che chiedo; domando invece: dove ho appreso che i virtuosi sono ingiusti? - In nessun luogo, rispose Dionisodoro. - Allora, dissi, questo non lo so. - Mi mandi in rovina il ragionamento, disse Eutidemo a Dionisodoro, sì che lui apparirà senza scienza, e perciò sapiente e ignorante a un tempo. Dionisodoro arrossì. E io allora dissi: - Ma tu che dici, [b] Eutidemo? Non ti sembra che tuo fratello parli correttamente, lui che sa tutto? - E sono io forse fratello di Eutidemo?, intervenne a colpo Dionisodoro. E io: - Lascia andare, mio buon amico, fino a che Eutidemo non mi abbia insegnato come io sappia che i virtuosi sono ingiusti: non siate avari di questo apprendimento. - Tu sfuggi, Socrate, disse Dionisodoro, ed eviti di rispondere. - Evidente, risposi: valgo tanto meno di uno solo di voi, pensa un po' se non debbo fuggire dinanzi a due. Sono di [c] gran lunga meno capace di Eracle che non seppe ad un tempo affrontare l'Idra (era una sofista,

e quando le si tagliava un capo del ragionamento, con la sua sapienza ne sostituiva molti al posto di quell'uno) e un granchio, altro sofista, venuto dal mare, e, credo, approdato da poco. E come questo lo tormentava da sinistra con parole e con morsi, chiamò in soccorso il nipote Iòleo, che gli [d] dette adeguato aiuto. Ma il mio Iòleo [Pàtrocle], se venisse, porterebbe un rimedio peggiore del male.

XXIV. - E allora, disse Dionisodoro, rispondimi, dal momento che ti sei esibito con codesto inno: Iòleo era nipote di Eracle più che tuo? - Dionisodoro, dissi, sarà per me molto meglio che ti risponda, altrimenti non smetterai d'interrogarmi, sì, lo so bene, per invidia e per impedire ch'Eutidemo possa insegnarmi quel suo sapere. - Rispondi, disse. - Rispondo, affermai, che Iòleo era [e]nipote di Eracle e, credo, niente affatto mio, ché suo padre non era Patrocle, mio fratello, ma solo uno che gli somiglia un po' di nome, Ificle, fratello di Eracle. Dunque Patrocle è tuo fratello?, chiese. - Certo, dissi, ma della stessa madre, non dello stesso padre. - Egli, dunque, è e non è tuo fratello. - Dello stesso padre no di sicuro, ottimo amico, dissi, suo padre era infatti Cheredemo, il mio invece Sofronisco. - Ma padre, esclamò, era tanto Sofronisco quanto Cheredemo! - Sì, [298a] dissi, ma l'uno era mio, l'altro suo. - Ma allora, seguitò, Cheredemo era altro dal padre. - Dal mio, sì!, dissi. - Egli era, dunque, un padre essendo diverso da un padre? O tu sei lo stesso di una pietra? - Temo, affermai, che a causa tua io non appaia essere una cosa sola: ad ogni modo non mi sembra. Dunque, aggiunse, sei altro da questa pietra? Altro, senza dubbio. - E allora, proseguì, essendo altro da sasso non sei sasso? ed essendo altro da oro non sei oro? - Esatto! - Anche Cheredemo, dunque, disse, essendo altro da un padre, non è padre. - Evidentemente non è [b] padre, risposi. - E allora, subentrò Eutidemo, se Cheredemo è padre, Sofronisco, di nuovo, essendo altro da un padre non è padre, per cui tu, Socrate, sei assolutamente senza padre. E Ctesippo, prendendo a volo la parola: - Ma al padre vostro, non è capitato lo stesso? Egli è altro da mio padre? - Ce ne vuole!, esclamò Eutidemo. Ma allora, disse, è lo stesso? - Lo stesso sì! Non ne sarei contento ma, Eutidemo, è solo padre mio, o anche di tutti gli uomini? - Di [c] tutti, rispose, o ritieni che uno stesso uomo essendo padre, non sia padre? - In realtà credevo così, affermò Ctesippo. - Come, proseguì, pensavi che una cosa essendo oro non fosse oro? o essendo uomo non fosse uomo? - Attenzione, Eutidemo, disse Ctesippo, che non si debba rispolverare il proverbio "non cuci lino con lino". Stupefacente cosa è quella che dici, se tuo padre è padre di tutti. - Ma è proprio così!, esclamò. - Degli uomini, chiese Ctesippo, o anche dei cavalli e di tutti gli animali? Di tutti rispose. - E madre anche la madre? Anche la madre. - E [d] allora, incalzò, tua madre è madre anche dei ricci di

mare? - Anche la tua, disse. - Tu sei, dunque, fratello dei ghiozzi, dei cagnolini e dei porcellini? - Anche tu, affermò. - E allora tu hai un padre che è insieme porco e cane. - Come il tuo, disse. Dionisodoro, allora, riprendendo la parola: - Di ciò, purché tu risponda, sarai subito convinto. Dimmi: possiedi un cane? E feroce, rispose Ctesippo. E ha cagnolini? Sì, e identici a lui, rispose. Loro padre è, dunque, il cane? - Senza dubbio: io stesso l'ho [e] visto, disse, coprire la cagna. E non è tuo il cane? - Proprio così, rispose. E' dunque padre essendo tuo, onde il cane diviene tuo padre e tu fratello dei canini!

XXV E Dionisodoro, senza pigliare fiato, riprendendo subito la parola, per non esser prevenuto da Ctesippo, aggiunse: - Ancora una domandina: questo cane, lo picchi? E Ctesippo ridendo: Sì, per gli dèi, non potendo picchiare te, rispose. Tu, dunque, picchi tuo padre, [299a] affermò. - Quanto più giustamente picchiereì vostro padre, disse, per essergli saltato in mente di dare i natali a figli così saputi! Ma, certo, Eutidemo, vostro padre, e padre dei cagnolini, deve aver raccolto molti beni da codesta vostra sapienza. - Solo che, amico Ctesippo, non ha bisogno di molti beni, né lui né tu. - Neppure tu, Eutidemo?, chiese. - Nessun uomo! Sì, perché dimmi, Ctesippo; pensi che per un ammalato sia un bene [b] o no bere la medicina, quando ce ne sia bisogno? oppure, quando si vada alla guerra, andarci armato piuttosto che disarmato? - Penso di sì, rispose, anche se immagino che stai per dirne delle belle. - Lo saprai benissimo, disse: ma ora rispondi: poiché sei rimasto d'accordo nel sostenere che per l'uomo bere la medicina è un bene quando ne abbia bisogno, altro non resta che di un tal bene beva quanto più è possibile e che per lui ottima cosa sarà se gli si triti e versi una carrata di elleboro? - Ma sicuro, Eutidemo!, disse Ctesippo, tanto più se chi lo beva sia grosso come la statua di Delfi. - Anche [c], in guerra, seguitò, poiché è bene avere armi, bisogna, dunque, avere quante più aste e quanti più scudi è possibile, ché, appunto, è bene? - Senza dubbio alcuno, esclamò Ctesippo; tu non lo pensi Eutidemo?, o credi che basti una sola asta e un solo scudo? - Penso di sì. - Avresti armato così anche Gerione e Briareo? Ti reputavo di maggior valore, in quanto uomo d'arme, te e questo tuo compagno. Eutidemo rimase in silenzio, ma [d] Dionisodoro, tenendo conto delle risposte date prima da Ctesippo, domandò: - Ti sembra, dunque, un bene possedere anche oro? - Eccome, e molto!, rispose Ctesippo. - Ebbene, non ti sembra che convenga avere sempre ed ovunque le cose buone? - Senza dubbio, disse. - Sei, dunque, d'accordo nel sostenere che anche l'oro è un bene? - D'accordo!, rispose. - Bisogna perciò averne sempre ed ovunque, e soprattutto in se [e] stesso? e al colmo della felicità sarebbe chi avesse tre talenti d'oro nel ventre, un talento nel cranio e uno statere aureo per ciascun occhio? -

Non a caso, Eutidemo, disse Ctesippo, si narra che tra gli Sciti, sono ritenuti al colmo della felicità e ottimi quelli che posseggono molto oro nei propri crani, secondo lo stesso giuoco di parole da te usato per il cane, e ancor più degno di meraviglia è che essi perfino bevono nei propri aurei crani e vi guardano dentro, tenendo tra le mani la coppa della propria testa. [300a] - Ma gli Sciti e tutti gli altri, chiese Eutidemo, cosa vedono, le cose che possono vedere o quelle che non possono? - Ciò che possono vedere, certo! - Anche tu?, domandò. Anch'io! - Vedi dunque anche i nostri abiti? - Sì. - E anche questi possono vedere? - Più che naturale, rispose Ctesippo. - E allora?, chiese. - Nulla. Ma tu forse credi che non vedano, ingenuo come sei! Eutidemo, mi sembra che tu dorma a occhi aperti, e, se è possibile non dir nulla parlando, tu faccia proprio questo.

[b] XXVI. E Dionisodoro: - E perché, non è possibile stando in silenzio parlare? - Assolutamente no!, rispose Ctesippo. - E neppure parlando stare in silenzio? Tanto meno!, disse. - Ma quando tu dici 'pietre legni', 'ferri' non dici cose che stanno in silenzio? No certo, replicò Ctesippo, se vado in giro per le fucine; si dice anzi che là i ferri se uno li tocchi gridino e stridano forte: in virtù della tua sapienza ti è rimasto celato che in questo non hai detto proprio niente. Ma dimostrami il caso opposto, come cioè può tacere ciò che parla. Mi sembrava che Ctesippo fosse preoccupato [c] di far bella figura con il suo amato. - Quando stai in silenzio, chiese Eutidemo, non taci tutto? - Sì, rispose. - Taci, dunque, anche le cose che parlano? se queste fan parte del tutto? - E come?, chiese Ctesippo, non tace tutto? - Eh no!, esclamò Eutidemo. - Ma allora, mio caro, tutto parla? - Le cose che parlano sì! - Ma io, proseguì, non chiedo questo, ma se tutte le cose stanno in silenzio o parlano. - Né l'una cosa né l'altra, [d] e l'una e l'altra insieme, disse Dionisodoro afferrando la parola: so bene che a tale risposta non avrai nulla da opporre. Ctesippo allora, che al suo solito era scoppiato in una gran risata, esclamò: - Eutidemo, tuo fratello ha posto l'argomento sì da poter dare due risposte: egli è così perduto e disfatto. Clinia, lietissimo, si mise a ridere, sì che Ctesippo si fece dieci volte tanto. Quell'accidente di Ctesippo, ascoltando, aveva, mi sembra, saputo cogliere il loro segreto, ché una simile capacità nessun altro oggi la possiede.

[e] XXVII. Ma perché, Clinia, dissi, ridi di cose tanto serie e belle - E tu, Socrate, incalzò Dionisodoro, hai mai veduto una cosa bella? - Sì Dionisodoro, risposi, e molte. - E altre dal bello, chiese, o facenti una sola [301a] cosa con il bello? Mi accorsi d'essermi cacciato in un problema, e pensai ch'era giusto, avendoci voluto metter bocca, ma,

comunque, risposi: - Altre, senza dubbio, dal bello preso in sé, per quanto in ciascuna sia presente un certo qual bello. - Ma allora, aggiunse, se ti venisse incontro un bue, tu saresti un bue? e poiché ora io ti sono vicino, sei Dionisodoro? - Sta zitto!, esclamai.-Ma in quale modo, disse, il diverso può essere diverso per il fatto che un diverso è presente a un diverso? [b] - E rimani indeciso su questo?, dissi io, che già tentavo d'imitare la tecnica dei due, per il desiderio che avevo d'esser sapiente come loro. - E come non restare indeciso, affermò, io e tutti su di una cosa che non è? - Ma che vai dicendo, Dionisodoro?, dissi, non è bello il bello e brutto il brutto? - Certo, se così mi sembra, rispose. - E ti sembra? - Senz'altro!, esclamò. - Anche l'identico, dunque, è identico e il diverso diverso? poiché è indubbio che il diverso non è identico; e io [c] che ritenevo che neppure un ragazzo potesse trovarsi in difficoltà su questo, che cioè il diverso è diverso! Ma tu, Dionisodoro, non a caso hai messo tra parentesi ciò, poiché, del resto, mi sembra che, come gli artigiani a ciascuno dei quali conviene fare il proprio lavoro, anche voi facciate perfettamente il vostro, che consiste nell'arte della dialettica. - E tu sai, disse, cosa convenga a ciascun artigiano? Innanzi tutto a chi conviene lavorare il ferro, lo sai? - Certo! al fabbro. - E far le stoviglie? - Al ceramista. - E scannare, scuoiare, e, spezzettata la carne, farla lessa o arrosto? - Al cuoco, dissi. -Chi, dunque, faccia ciò che gli è proprio, farà bene?, chiese. [d] - Benissimo. - E allora, come tu stesso dici, conviene spezzare il cuoco e scuoiarlo? L'hai ammesso, no? - L'ho ammesso, risposi, ma sii indulgente con me. - E' dunque evidente, concluse, che se uno, scannato il cuoco e spezzatatane la carne, lo faccia lessa o arrosto, farà ciò che è bene faccia; e se uno fucini il fabbro e con un ceramista plasmi stoviglie, anche costui compirà ciò che è bene faccia.

[e] XXVIII. - Oh Poseidone!, dissi, sei oramai giunto a porre il fastigio dell'edificio della tua sapienza! Ma riuscirò mai ad acquisirla sì che divenga cosa mia propria? - E la riconosceresti, Socrate, disse, come cosa divenuta tua? - Se lo vuoi, certamente sì, risposi. - Ma tu, incalzò, credi davvero di conoscere le cose tue? - Senza dubbio, a meno che tu non dica altrimenti, poiché bisogna prendere le mosse da te e finire con Eutidemo. - E allora, seguitò, ritieni esser tue quelle cose di cui hai il [302a] governo a tuo piacimento e che puoi usare come vuoi? Ad esempio, buoi e pecore, ritieni essere tuoi nel senso che li puoi vendere e donare, o sacrificare a qualsivoglia dio ti piaccia? mentre ritieni cose non tue quelle di cui non puoi disporre in tal modo? Ed io (ritenendo che da queste domande sarebbe scaturita chissà mai quale bellezza, desideroso a un tempo di sentirla subito), risposi: - E' così, senza dubbio: solo quelle cose sono mie. - E che?, disse, non chiami animali quelli che hanno un'anima? [b] - Sì, risposi.

- E sei d'accordo nell'affermare che, tra gli animali, tuoi sono solo quelli dei quali puoi fare tutto ciò di cui or ora parlavo? - D'accordo. Ed egli, molto finemente fingendo, rimase silenzioso, come andasse pensando a cosa grande, e poi: - Dimmi, cominciò, o Socrate, hai uno Zeus patrio? Ed io, sospettando che il discorso andasse a finire dove in realtà cascò, cercavo di sfuggire a un avvolgimento senza via di uscita, e mi dibattevo in qua e in là come chi sia preso in una rete: - No, Dionisodoro, non l'ho, risposi. - Sei, dunque, un infelice uomo, né sei Ateniese, se non hai né patrii dèi né [c] sacri riti né altro di bello e di buono. - Lascia stare Dionisodoro, esclamai, taci e non insegnarmi così crudamente! anche io ho altari miei e sacri riti domestici e patrii, e tutte le cose di questo genere che hanno gli altri Ateniesi. - Gli altri Ateniesi non hanno dunque, chiese, uno Zeus patrio? - Tale denominazione, risposi, non è in uso né presso gli Ioni, né tra coloro che sono andati via [d] da questa città, né tra noi; noi abbiamo invece un Apollo patrio, poiché discendiamo da Ione. Zeus, presso di noi, non è detto patrio, ma domestico e fratrio, come Atena, detta appunto fratria. - E così sia, disse Dionisodoro: tu hai, dunque, sembra, un Apollo, uno Zeus e una Atena. - Certo!, risposi. - Codesti, dunque, sarebbero i tuoi dèi?, domandò. - Progenitori e signori, risposi. - Ma tuoi, ad ogni modo, disse. Non hai convenuto che sono tuoi? - L'ho ammesso, risposi, ma che ne può venire? - E tali dèi sono anche animali?, chiese; poiché sei [e] anche rimasto d'accordo nel sostenere che tutti gli esseri animati sono animali. O codesti dèi non hanno anima? - Certo che l'hanno, dissi. - E perciò sono anche animali? - Animali, risposi. - E non sei anche rimasto d'accordo nel sostenere che tuoi sono tutti quegli animali che hai il potere di donare, vendere, a qualsiasi dio tu voglia? - L'ho concesso!, esclamai, non c'è ritrattazione per me, Eutidemo. - Sù via, allora, [303a] riprese, dimmi subito: Poiché sei d'accordo nel sostenere che Zeus e gli altri dèi sono tuoi, sarà pure in tuo potere venderli, donarli o servirtene a tuo piacere, come gli altri animali? E io, Crotone, quasi colpito in pieno petto da quelle parole, rimasi senza voce; ma Ctesippo come per venirmi in aiuto, esclamò: Càspita, Eracle! Bel ragionamento! E Dionisodoro: Allora, disse, Eracle è càspita, o càspita Eracle ? E Ctesippo, di rimando: - Oh Poseidone, che terribili argomenti! Mi ritiro, sono imbattibili!

[b] XXIX. E qui, amico Crotone, nessuno dei presenti ci fu che non esaltasse oltre misura quel discorso e quei due, e poco ci mancò che per il gran ridere, batter di mani, schizzar di gioia, non scoppiassero. Se a ciascuno dei discorsi precedenti avevano sempre strepitosamente applaudito i soli innamorati di Eutidemo, a questo punto poco ci mancò che perfino le colonne del Liceo applaudissero i due e fossero

tutte gioia. Io stesso mi ritrovai in una tale [c] disposizione d'animo da convenire di non avere mai conosciuto uomini tanto bravi, e totalmente soggiogato da quella loro competenza, mi trovai a intesserne le lodi e ad esaltarli, dicendo: - Oh voi beati, per codesta vostra mirabolante natura, che vi ha permesso di condurre a termine tanto grande opera in modo così breve e in poco tempo! I vostri discorsi, Eutidemo e Dionisodoro, hanno, certo, molte altre bellezze, ma tra queste la più splendida [d] è che non avete alcun interesse per la maggior parte degli uomini, e per i più venerabili e famosi, ma solo per coloro che sono simili a voi. In realtà, so bene che codesti discorsi possono esser gustati solo da pochi e simili a voi, mentre tutti gli altri li ignorano a tal punto che, ne sono pienamente informato, si vergognerebbero di confutare con simili discorsi gli altri, più che d'esserne confutati essi medesimi. Ma ciò che di più umano e civile c'è ancora nei vostri discorsi è che quando sostenete che nulla è bello o buono, o bianco e così via, e perfino che nulla è altro da [e] altro, semplicemente cucite la bocca delle persone, come dite voi stessi; solo che cucite non solo l'altrui bocca, ma, sembra, anche la vostra, e ciò è molto gentile e toglie ogni odiosità ai vostri discorsi. Il punto culminante è, però, questo, infine, che la vostra arte è tale, e trovata con tanta abilità, da poter essere appresa da tutti in pochissimo tempo. Personalmente me ne sono reso conto stando attento a Ctesippo, come egli, appunto in un baleno, si [304a] sia messo in grado di imitarvi. Senza dubbio il bello della vostra opera è che si trasmette in breve tempo: ma non cosa opportuna è il discutere dinanzi alla gente; anzi, credetemi, guardatevi bene dal parlare in pubblico, sì che molti non imparino rapidamente le vostre tecniche senza neppure rendervene grazie. Soprattutto, dunque, discutete solo tra voi due, e, se no, se pur dinanzi a qualcuno, a chi solo vi dia quattrini. Se siete gente di senno, lo stesso [b] consiglio darete anche ai vostri seguaci: non discutere mai con altri, se non tra di voi e con loro. Sì, Eutidemo, il raro è prezioso; nulla costa, invece, l'acqua, pur essendo ottima come dice Pindaro. Sù via - esclamai - accoglieteci tra i vostri, me e il nostro Clinia!

XXX. Dopo esserci scambiate queste parole e poche altre, ce ne andammo. Tu, dunque, guarda un po' ora di venire con noi da quei due: si dichiarano capaci d'insegnare [c] a chi voglia pagare, senza porre limiti né di natura né di età, sì che chiunque possa agevolmente acquisire la loro scienza: peraltro (e questo t'interessa di più ascoltare), dicono che non impediscono di arricchirsi. CRIT. Socrate, senza dubbio alcuno, sono anch'io di quelli che amano ascoltare e che volentieri imparerebbero qualcosa; solo che anch'io rischio d'esser uno di quelli che non somigliano a Eutidemo, quanto piuttosto a coloro cui

tu stesso accennavi, a coloro cioè che preferiscono essere confutati [d] invece di confutare con argomenti di quella specie. Senza dubbio mi sembra ridicolo da parte mia rimproverarti, ma ugualmente desidero riferirti ciò che mi è capitato di udire. Sappi che uno di quelli, che venivano via dalla vostra seduta, mi si avvicinò mentre passeggiavo (un uomo in fama di gran sapiente, uno dei grandi nel comporre discorsi per i tribunali) e - Crotone, disse, non ascolti nulla di quello che dicono quei sapienti? - No, per Zeus, risposi, con tutta quella massa di gente non sono riuscito ad avvicinarmi tanto da poter sentire. - Eppure, esclamò, erano cose degne di essere ascoltate. - Perché?, domandai. - Per sentire discutere uomini [e] che oggi sono tra i più sapienti in simili discorsi. E io: - A te, che n'è sembrato? - Cosa altro mai, disse, se non d'avere ascoltato cose che in genere si ascoltano da simili chiacchieroni, che dedicano un indegno studio ad argomenti assolutamente indegni? All'incirca egli si esprime in questi termini. E io: - Ma la filosofia, replicai, è argomento attraente. - Attraente?, disse, ma [305a] via, non vale assolutamente nulla. Se tu fossi stato presente ora, penso che ti saresti vergognato, e non poco, per il tuo compagno, tanto fu assurdo il suo sproposito di volersi affidare a uomini che non dànno alcuna importanza a quel che dicono e che capziosamente si attaccano ad ogni frase. E sì che, come dicevo, essi oggi vanno per la maggiore. In realtà, caro Crotone, questo loro lavoro preso in sé e gli uomini che intorno ad esso spendono il tempo in discussioni, sono delle nullità e son ridicoli. Personalmente, Socrate, ritengo che costui non avesse ragione di biasimare quel lavoro preso a sé, né, se vi sono, altri [b] che lo denigrano; ma il discutere pubblicamente con simili persone, questo mi sembra ch'egli facesse bene a biasimare.

XXXI. SOCR. Meravigliosi uomini, Crotone, sono costoro! Solo che io non so ancora cosa debbo dirne. Ma da dove viene colui che ti si è avvicinato e disprezzava la filosofia? Uno di quei tali abilissimi nei dibattiti giudiziari, un oratore, o uno di quelli che mandano in tribunale l'oratore, un compositore di quei discorsi di cui poi gli oratori si servono nel dibattito? CRIT. Oratore sul serio no, per Zeus, [c] né credo che sia mai salito in tribunale; ma, per Zeus, si dice che sia competentissimo in queste cose e abilissimo e componga abilissimi discorsi. SOCR. Sì sì, ho capito! Proprio di questi volevo ora parlare. Costoro, Crotone, sono tra quelli che Prodicò definiva limitrofi tra il filosofo e il politico, e che ritengono d'essere i più sapienti di tutti e che, oltre ad esserlo, tali sono anche nell'opinione della [d] maggioranza. Solo quelli che si occupano di filosofia restano a impedire loro che tale fama divenga universale. Essi, dunque, pensano che, una volta gettato il maggior discredito sui filosofi, possano senza

contrasti ottenere presso tutti il premio della vittoria nella reputazione del sapere. In verità ritengono d'essere i più dotti, ma anche pensano che quando vengono còlti in privati discorsi con persone del séguito di Eutidemo, n'escano con le ossa rotte. Pensano, insomma, d'essere assai sapienti (e con una qual certa ragione, ché ritengono di occuparsi con misura di filosofia e, con misura, di politica, secondo un ragionamento verosimile) [e] e di partecipare della filosofia e della politica per quanto conviene, e, mantenendosi fuori dai pericoli e dalle competizioni, cogliere i frutti del sapere. CRIT. E allora? Ti sembra, Socrate, che dicano qualcosa? ché il loro ragionamento ha una certa qual sembianza di plausibilità. SOCR. Così è, Crotone: sembianza di plausibilità [306a] più che verità. Oh no non è facile convincerli che tanto gli uomini quanto tutte le cose che stiano in mezzo tra due, e accada loro di partecipare di ambedue, quante si compongano di una cattiva e di una buona, finiscono col divenire migliori dell'una, peggiori dell'altra, mentre quante si compongano di cose buone, non relativamente allo stesso fine, divengono peggiori d'ambedue rispetto al fine a cui serve ciascuna delle. due di cui partecipano; e che, invece, solo quante si compongono di due cose cattive non intese [b] allo stesso fine, stando nel mezzo, solo queste sono migliori di ciascuna di quelle due, d'entrambe le quali partecipano. Se dunque la filosofia è cosa buona e altrettanto la prassi politica, ciascuna volta ad un fine diverso, e costoro, partecipando d'ambedue, stanno nel mezzo, non dicono nulla, ché sono molto inferiori ai filosofi e ai politici; se invece l'una è buona, l'altra cattiva, sono migliori degli uni e peggiori degli altri; se ambedue, infine, fossero cattive, in questo caso, e solo in questo, direbbero qualcosa di vero. Ebbene, io non, penso ch'essi si trovino d'accordo nell'ammettere né che filosofia e politica siano [c] ambedue cattive, né che l'una sia cattiva e l'altra buona. In realtà essi, partecipando di tutt'e due, sono inferiori ai filosofi e ai politici, relativamente a quello specifico fine per cui filosofia e politica sono valutate: terzi essi sono in verità, anche se cercano di apparire primi! Dobbiamo dunque perdonarli in nome di questo loro desiderio e non arrabbiarci, ma stimarli per quello che sono: sì, perché bisogna pure amare chiunque dica una cosa, quale che sia, che dimostri intelligenza e coraggiosamente si dedichi ad [d] attuarla.

XXXII. CRIT. Anch'io, Socrate, come sempre ti ripeto, sono in gran dubbio su quale decisione prendere per i miei figliuoli. L'uno è ancora assai giovane e piccolo, ma Critobulo ha già l'età e ha bisogno di qualcuno che gli sia di aiuto. Eh sì! quando sono con te, mi viene in mente che sia stata una pazzia d'avere tanto penato in tante altre [e] cose per i miei figliuoli: la scelta della moglie, sì che nascessero da madre nobilissima, i beni patrimoniali, sì che siano quanto è possibile

ricchi; e trascurare poi la loro educazione. Solo che quando poi volgo gli occhi su qualcuno di quelli che si vantano di educare gli uomini, mi spavento, ed esaminandoli uno a uno mi convinco che, a dirti il vero, sono tutti un po' strambi; ecco perché non [307a] so risolvermi a indirizzare il mio ragazzo alla filosofia. SOCR. Amico Crotone, non sai che in ogni professione gli inetti, coloro che non valgono nulla sono molti, mentre poche sono le persone serie e di gran valore? Dimmi: la ginnastica non ti sembra sia bella, e così la crematistica, la retorica, la strategia? CRIT. Senza dubbio bellissime! SOCR. Ebbene! Non vedi come in ciascuna di tali arti i [b] più, all'opera, siano ridicoli? CRIT. Sì, per Zeus, dici proprio la verità! SOCR. E per tale ragione vorrai tu stesso fuggire tutte le professioni e far sì che tuo figlio non ne intraprenda alcuna? CRIT. Socrate, sarebbe ingiusto. SOCR. E allora, Crotone, non fare ciò che non è bene, ma manda a farsi benedire tutti coloro che professano filosofia, buoni o cattivi, e dopo avere esaminato con precisione e bene la cosa in quanto tale, se ti sembra di [c] nessun valore, distogli allora da essa tutti e non i soli tuoi figli; se ti sembra, invece, quale io penso che sia, seguila e, secondo il detto, coltivala coraggiosamente, tu, e, con te, i tuoi figliuoli.

PROTAGORA

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Preambolo: Socrate è invitato da un amico a narrare il colloquio che ha avuto poco prima con Protagora (I 309a-310a). Inizi o della narrazione di Socrate: il giovane Ippocrate viene di buon mattino da lui per annunciarli che è giunto Protagora e per pregarlo che lo accompagni dal sofista (II 310a-311a). Colloquio tra Socrate e Ippocrate: chi è Protagora? cosa insegna? cosa vuol diventare Ippocrate alla sua scuola? Protagora è un sofista e Ippocrate vuole diventare un sofista (III 311b-312b). Ma Ippocrate ignora che cosa sia propriamente un sofista, in che cosa egli sia competente (IV 312b-e). C'è rischio perciò che Ippocrate accolga nella sua anima dottrine dannose, che poi è impossibile o quasi estirpare (V 313a-313c). Malgrado ciò, Socrate e Ippocrate vanno alla casa di Callia, presso cui è ospitato Protagora; superate le difficoltà fatte dal portiere, entrano e vedono Protagora seguito, in tutti i suoi movimenti, da una schiera di discepoli (VI 314c-315b). Nella casa di Callia si trovano anche Ippia e Prodicco, che, in luoghi diversi, fanno sfoggio della loro sapienza (VII 315b-316a). Inizio della discussione tra Protagora e Socrate, che gli chiede, anche a nome di Ippocrate, in che cosa consista il suo insegnamento. Protagora ne celebra l'eccellenza e l'antichità, anche se non tutti i suoi maestri hanno avuto, come lui, il coraggio di farne sincera professione (VIII 316a-317e). Alla presenza di tutti, Socrate torna a riproporre le sue domande e Protagora alla fine risponde che la sofistica è l'insegnamento dell'arte politica, nella sua accezione più vasta (IX 317e-319a). Obbiezione di Socrate: ma è veramente insegnabile l'arte politica? A giudicare dal fatto che di essa non vi sono competenti riconosciuti - ché, anzi, tutti presumono di possederla - e che i padri non riescono ad insegnarla ai figli, neppure quando sono i più celebri politici, si dovrebbe ritenere che l'arte politica non è insegnabile (X 319a-320c). Risposta di Protagora: il mito di Prometeo ed Epimeteo. La condizione primitiva dell'umanità (XI 320c-322a). Per rendere possibile la convivenza degli uomini, Zeus fa distribuire da Ermes a tutti reverenza e giustizia: ecco perché la capacità politica non è di pochi ma di tutti (XII 322a-323c). Che poi l'arte politica sia insegnabile è provato dal fatto che si punisce chi ne difetta, mentre i difetti naturali, che non sono correggibili, non si puniscono (XIII 323c-324d). Passaggio dal mito al logos: non è vero, poi, che gli uomini non insegnino ai loro figli l'arte politica, perché, essendo insegnabile, questo sarebbe un'assurdità (XIV 324d-325c). Come si svolge l'educazione: essa, in tutte le sue fasi, non è altro che educazione alla

politica (XV 325c-326e). Come non ci sarebbe nulla di strano se non tutti diventassero buoni flautisti, pur essendo quest'arte certamente insegnabile, così non deve stupire se non tutti traggono profitto dall'insegnamento dell'arte politica (XVI 326e-328d). Polemica di Socrate contro il "discorso lungo" e superiorità della discussione per brevi domande e risposte. Dopo aver indotto Protagora, che si vanta di esser grande oratore e insieme esperto conversatore, ad adottare questa seconda procedura, Socrate pone il problema: quella giustizia, saggezza, santità e sapienza, che il sofista ha più volte nominato nel suo discorso, sono parti diverse della virtù o solo nomi diversi per indicare un'unica virtù, la virtù in generale? (XVII 328d-329d). Protagora sostiene che "giustizia", "santità", ecc. sono parti, diverse tra loro, della virtù, ciascuna con una sua propria capacità (XVIII 329d-330e). Se però, obietta Socrate, la "giustizia" non è "santità", dovremo dire che la giustizia è cosa non santa e viceversa? Protagora rifiuta questa conclusione ma non sa definire i rapporti tra le parti della virtù (XIX 330e-332a). Tuttavia, insiste Socrate, tanto la sapienza (*sophia*) quanto la saggezza (*sophrosyne*) hanno come contrario insipienza (*aphrosyne*): dovremo dire allora che esse si identificano, dal momento che ogni cosa ha un solo contrario? (XX 332a-333c). Socrate insiste nella sua dimostrazione contro la tesi delle parti della virtù, ma Protagora, prendendo spunto da una domanda circa i rapporti tra "utile" e "buono", torna al lungo discorso per sfuggire alle difficoltà: relativismo nelle nozioni di bene e utile (XXI 333d-334c). Socrate dopo aver ancora una volta contrapposto all'oratoria del sofista il suo metodo della discussione, accenna ad interrompere il colloquio e ad andarsene. Callia lo trattiene, ma Socrate ribadisce di non poter seguire Protagora nei suoi lunghi discorsi (XXII 334c-336b). Intervengono, per comporre il dissidio e far proseguire la discussione, anche Alcibiade, Crizia e Prodico, che dà un saggio della sua sinonimica (XXIII 336b-337c). Intervento di Ippia, che propone di nominare un presidente della discussione, che regoli e giudichi la lunghezza dei discorsi (XXIV 337c-338b). Socrate mostra l'incongruenza di una tale proposta: sarà, piuttosto, Protagora ad interrogare e Socrate a rispondere (XXV 338b-e). Protagora propone l'interpretazione di un carme di Simonide, che egli trova contraddittorio. Socrate, a sua volta, chiarisce in che modo la contraddizione può venir spiegata (XXVI 338e-340d). Protagora non si mostra convinto e allora Socrate, dopo altri tentativi, dichiara di voler dare un'interpretazione generale del carme e non soltanto di alcune sue parti (XXVII 340d-342a). Il lungo discorso di Socrate sul carme di Simonide: l'antichissima sapienza dei Lacedemoni; l'opinione di Simonide: nessuno fa il male volontariamente (XXVIII 342a-347a). Opportunità di abbandonare la discussione dei poeti, che non possono rispondere;

Socrate persuade Protagora a riprendere la discussione sul tema dell'unità della virtù prima abbandonata. Socrate torna ad interrogare (XXXII 347a-348c). Sapienza, temperanza, coraggio, giustizia e santità sono realtà diverse o nomi diversi per indicare una sola realtà? (XXXIII 348c-349d). Protagora riconosce ora una generica unità di tutte le parti della virtù, meno il coraggio. Socrate compie un primo tentativo di mostrare che anche il coraggio si riduce a quella scienza del bene e del male in cui si unificano tutte le parti della virtù. Protagora insiste che il coraggio non è scienza, ma è per natura (XXXIV 349d-351b). Socrate torna allora a riproporre il problema dei rapporti "buono" - "piacevole" e "cattivo"- "doloroso", già in precedenza toccato, per chiarire un altro problema fondamentale, quello della dipendenza del volere dal sapere: cosa vuol dire la formula "non fare il bene perché si è vinti dal piacere" (XXXV 351b-353b). Se si considera non solo il presente, ma anche il futuro, non si può non identificare il "buono" con il "piacevole" e il "cattivo" con il "doloroso" (XXXVI 353c-355b). Se questo è vero, la formula prima ricordata è assurda, perché si riduce a quest'altra: "non fare il bene perché si è vinti dal bene". La "scienza metretica": ovvero il calcolo esatto dei piaceri e dolori presenti e dei piaceri e dolori che si possono conseguire in futuro (XXXVII 355b-357e). Nessuno volontariamente desidera il male e il dolore: l'errore di chi è vinto da se stesso non è altro che ignoranza e il suo opposto non è altro che scienza. Ma allora è vero che nessuno volontariamente andrà verso ciò che è temibile, cioè verso ciò che produce l'aspettativa di un male (XXXVIII 358a-359a). Il coraggio, dunque, altro non è che scienza del temibile e del non temibile: tanto i coraggiosi che i paurosi non vanno verso ciò che temono, ma i primi "sanno" cosa deve essere temuto (per es. il disonore di fronte alla morte), i secondi non lo sanno (XXXIX 359a-360e). Conclusione: la virtù, essendo scienza, è insegnabile. Socrate chiude la discussione osservando come la posizione sua e quella di Protagora siano ora del tutto invertite rispetto all'inizio (XL 360e-362a).

[309a] I. AMICO. Di dove scappi fuori, Socrate? non è chiaro che vieni dall'essere andato a caccia della fiorente bellezza di Alcibiade? Eppure, quando l'altro giorno l'ho visto, mi sembrava, sì, ancora un bell'uomo, ma un uomo, appunto, caro Socrate, per dirla tra noi: già gli fiorisce in pieno la barba. SOCRATE. E che vuol dire? Non sei, forse, un cultore di Omero, il quale dice proprio che il momento più affascinante della giovinezza è quello di colui al quale [b] spunta la barba, proprio l'età che ha ora Alcibiade? AMICO. Ma in questo momento come va? Vieni da lui? Quali sentimenti nutre verso di te il giovane? SOCR. Buoni, mi è parso, ed in particolare oggi, ché molte parole ha speso in mio favore, intervenendo in mio aiuto; anzi, in questo momento, vengo proprio da lui. Ma voglio parlarti di uno strano fenomeno: pur essendo presente non gli badavo e spesso mi scordavo di lui. AMICO. Quale [c] mai tanto importante cosa può essere accaduta tra te e lui? Senza dubbio, mai, almeno in questa città, ti sei potuto incontrare con uno più bello. SOCR. E di molto, invece. AMICO. Ma che dici! Era di qui o di fuori? SOCR. Di fuori. AMICO. Di dove? SOCR. Di Abdera. AMICO. E tanto bello ti sembrò questo straniero, da apparirti ancor più bello del figliuolo di Clinia? SOCR. E come, mio beato amico, non deve apparire più bello chi è più sapiente? AMICO. Ma davvero, Socrate, sei stato fin'ora con un sapiente? SOCR. Con il più sapiente, certo, [d] di quanti oggi ve ne sono, se ti sembra che Protagora sia il più sapiente. AMICO. Ma che, dici i Protagora è venuto tra noi? SOCR. Già da tre giorni. AMICO. E tu vieni ora dall'esserti incontrato con lui? SOCR. Sì, e ho [310a] parlato molto e molto ascoltato! AMICO. E perché, allora, non ci hai narrato la conversazione, se niente lo impedisce, sedendoti qui al posto di questo schiavo? SOCR. Benissimo! Mi farete anzi un favore se mi ascolterete. AMICO. Tu a noi, se parlerai. SOCR. Doppio sarà allora il favore. Ascoltate dunque!

II. La notte passata, ancora al primo crepuscolo del mattino, Ippocrate, figlio di Apollodoro e fratello di Fasone, fortemente bussa col bastone alla mia porta e, [b] non appena qualcuno gli ebbe aperto, entra subito in fretta e furia e, parlando a gran voce -Socrate, dice, sei sveglio o dormi? Ed io, riconosciuta la sua voce: - Questo è Ippocrate!, dico. Non mi annunzi mica qualche brutta novità? - Oh no, rispose, anzi buonissima. - Molto bene, allora, affermai, ma cos'è e perché vieni a quest'ora? [c] - E' arrivato Protagora, disse, facendomici sopra. Già da ieri l'altro, affermai; e tu lo hai scoperto solo ora? - Per gli dèi, esclamò, da ieri sera! E intanto, avendo trovato a tastoni il letticciuolo, sedutosi ai miei piedi, seguitò: - Sì, proprio ieri sera lo

venni a sapere e molto tardi, tornando da Enoe. Era infatti fuggito un mio servitorello, Satiro, e, anzi, desideravo avvertirti che l'avrei inseguito, solo che, a motivo di non so più che cosa, mi sfuggì di mente. Tornato, avevamo già cenato e stavamo per andare a letto; solo allora mio fratello mi dice che è arrivato Protagora. Sulle prime stavo proprio [d] per venire subito da te: poi mi sembrò che la notte fosse troppo avanzata. Ma non appena il sonno mi tolse via la stanchezza, balzato in piedi, sono venuto qui. Ed io, rendendomi conto del suo ardore e della sua ansia: - E che t'importa, chiesi, forse che Protagora ti ha fatto qualche torto? E lui ridendo: - Sì, per gli dèi, Socrate, in questo mi fa torto che solo lui è sapiente e non fa sapiente anche me. - Ma sì, per Zeus, dissi, farà sapiente anche te, se, dandogli quattrini lo, lo persuaderai. - Volessero Zeus e gli dèi, esclamò, che la questione si risolvesse in [e] questo! Ché nulla vorrei risparmiare dei miei, come dei beni degli amici; ma è proprio per questo che ora sono venuto da te, perché tu gli parli in mio favore. Sì, perché non solo sono troppo giovane, ma neppure ho mai visto Protagora né mai l'ho ascoltato, ché ancora ero fanciullo quando venne qui la volta passata". Comunque, Socrate, tutti ne dicono un gran bene e tutti sostengono ch'egli [311a] sappia parlare benissimo. - E allora, perché non andiamo subito da lui per essere certi di coglierlo in casa ? A quanto ho sentito dire, ha preso alloggio presso Callia, il figliuolo di Ipponico: andiamo, dunque! - Non ancora, amico mio, dissi, è troppo presto. Alziamoci, invece, e usciamo nel cortile; là, passeggiando, aspetteremo il sorgere del sole: allora andremo. Protagora passa la maggior parte del tempo in casa: sta dunque tranquillo ché, evidentemente, lo troveremo a casa.

[b] III. Alzatici, andammo a passeggiare nel cortile, e io, per provare la fondatezza dell'esigenza di Ippocrate, mi rivolsi a lui interrogandolo: - Dimmi, Ippocrate, chiesi, preparandoti ora ad andare da Protagora e a dargli denaro quale compenso per le sue lezioni, da chi credi di andare e per diventare che cosa? Se, per esempio, avessi l'intenzione, andando dal tuo omonimo Ippocrate di Kos della famiglia degli Asclepiadi, di dargli denaro a titolo di compenso, se qualcuno ti chiedesse: "Dimmi Ippocrate, chi è mai l'Ippocrate [c] al quale stai per dare una mercede?"; cosa risponderesti? - Direi che è un medico, rispose. - E per divenire che cosa? - Medico, disse. - E se invece tu avessi l'intenzione, andando da Policleteo l'Argivo o da Fidìa l'Ateniese, di dar loro un compenso, se qualcuno ti chiedesse: "Chi sono mai Policleteo e Fidìa perché tu voglia dar loro questo denaro?", cosa risponderesti? - Scultori, direi. E per divenire cosa? - Scultore, evidentemente! E va bene!, dissi, ma [d] se ora, andando, da Protagora ambedue saremo disposti a dargli del denaro a titolo di compenso (se siano sufficienti le nostre ricchezze, lo convinceremo

con queste; se no, spendendo anche quelle degli amici), se, dunque, mentre ci stiamo dando tanta premura, qualcuno ci domandasse: "Ditemi, Socrate e Ippocrate, chi è mai Protagora perché abbiate in mente di dargli un patrimonio?", cosa gli risponderemo? [e] quale altro nome, in vero, udiamo dare a Protagora? Se a Fidìa il nome di scultore e a Omero quello di poeta, quale nome simile ascoltiamo dare a Protagora? - Gli danno il nome di sofista, Socrate, rispose. - E allora, noi andiamo ad offrirgli un patrimonio per il fatto che è un sofista? - Senza dubbio. [312a] - E se ti si domandasse anche questo: "Ma tu, vai da Protagora, per divenire che cosa?". E lui, arrossendo, già un po' di giorno si faceva avanti, tanto che lo si poteva vedere, rispose: - Se in un certo qual senso il caso è simile ai precedenti, evidentemente per diventar sofista. - E tu, per gli dèi, esclamai, non ti vergogni di presentarti ai Greci in qualità di sofista? - Sì, per Zeus, Socrate, se debbo proprio dire il mio pensiero. - Ma, forse, [b] Ippocrate, ritieni che l'insegnamento che avrai da Protagora sia diverso da questo, ma simile a quello che hai ricevuto dai maestri di lettere, di musica e di ginnastica, discipline tutte che hai imparato non per esercitare l'arte, come uno del mestiere, ma per cultura, come si conviene a privato e a libero uomo? - Ecco, rispose, proprio questo, penso, è ciò ch'io desidero imparare da Protagora.

IV. - Sai, dunque, quello che ora stai per fare o ti rimane oscuro?, seguitai. - Riguardo a che cosa? - Tu stai per affidare la formazione della tua anima a un uomo che, come tu stesso dici, è un sofista; ma cosa mai [c] sia poi un sofista mi stupirei se tu lo sapessi. Eppure, se lo ignori, nemmeno sai a chi offri la tua anima, né se sia bene o male. - Ma io credo di saperlo, rispose. - E allora, di', che cosa credi che sia un sofista? - Secondo me, rispose, è, come dice il nome, un esperto di sapienza. - Oh sì, dissi, ma questo si può anche dire dei pittori e degli architetti, che cioè siano esperti di sapienza [d]. Ma se qualcuno ci domandasse di qual parte del sapere sono esperti i pittori, probabilmente gli risponderemmo di ciò che riguarda la composizione dei ritratti, e così via. Ma se quel tale ti ponesse poi la domanda: "Ma il sofista, di qual parte del sapere è esperto?", cosa gli risponderemo? quale è il suo ufficio? - Che altro diremmo, Socrate, se non che sofista è chi sappia rendere gli altri abili nel parlare? - Forse, risposi, diremmo il vero, ma non in modo adeguato; in realtà la nostra risposta richiede un'altra domanda: su quale argomento il [e] sofista rende abili nel parlare? Il citaredo, ad esempio, rende senza dubbio abili a parlare su quello che sa, cioè intorno alle regole per suonare la cetra. Non è vero? - Sì. - E va bene! ma il sofista in cosa rende abili nel parlare? Evidentemente intorno a ciò di cui appunto si intende? - E' naturale. - Già, ma in che consiste ciò di cui il sofista è esperto egli

stesso e rende istruito il suo seguace? - Per Zeus!, esclamò, non ho più nulla da dirti.

[313a] V. Dopo queste parole, aggiunsi: - E dunque? Sai a quale pericolo vai incontro, esponendo l'anima? Se tu dovessi affidare il tuo corpo a qualcuno nella rischiosa alternativa di farlo divenire robusto o debole, ci penseresti sù a lungo per essere sicuro se ti convenga affidarlo o no, e ti consiglieresti con amici e parenti, riflettendoci per più giorni; e quello poi che tu stimi di gran lunga più del corpo, l'anima, e da cui dipende se tu agisca bene o male a seconda che si formi buona o cattiva, su questo non ti consulti né [b] con tuo padre né con tuo fratello, con nessuno di noi tuoi compagni, se ti convenga o no affidare l'anima tua a questo straniero, giunto qui da noi; ma, saputo del suo arrivo ieri sera, come tu dici, venendo qui in un'ora antelucana, di tutto questo non fai parola né domandi consiglio, se ti convenga o no affidarti a lui, mentre sei pronto a consumare un patrimonio, tuo e dei tuoi amici, come se avessi già determinato che tu debba assolutamente affidarti a Protagora, che neppure conosci, come tu stesso hai detto, [c] e con il quale non hai mai discusso, e gli dà il nome di sofista, mentre poi chiaramente risulta che ignori cosa mai sia un sofista, cui stai per affidar te stesso. Ed egli, dopo essermi stato a sentire: - Socrate, disse, da quel che hai detto sembri avere ragione. - Ma, Ippocrate, il sofista non avverrà che sia simile a un commerciante all'ingrosso o a un bottegaio di vettovaglie, di quelle di cui si nutre l'anima? A me sembra sia qualcosa di simile. - E l'anima, Socrate, di cosa si nutre? - Di cognizioni, risposi. Stiamo attenti, dunque, amico mio, che il sofista non abbia a ingannarci lodando la sua merce come i venditori del nutrimento del corpo, i commercianti all'ingrosso [d] e i bottegai. Costoro, in effetto, lodano, vendendole, tutte le vettovaglie che portano sul mercato, ma se poi facciano bene o male al corpo, né loro né quelli che da loro le comprano lo sanno, a meno che uno di costoro non sia per caso maestro di ginnastica o medico. Così, anche quelli che vanno portando in giro per le città il sapere e lo rivendono all'ingrosso o al minuto, di volta in volta, a chiunque lo desidera, tessono le lodi di tutto ciò che vendono; ma forse, ottimo amico mio, anche tra questi [e] vi sono alcuni che ignorano cosa di quello che vendono faccia bene o male all'anima; sì come quelli che acquistano da loro, a meno che qualcuno non conosca per caso, la medicina dell'anima. Ora, se ti capita di sapere quale di questi insegnamenti sia utile o dannoso, potrai comprarli con tutta tranquillità da Protagora e da qualsiasi altro; ma se no, guarda, ingenuo amico mio, che tu non debba [314a] rischiare, giuocandoti ai dadi quel che v'è di più caro. Eh sì! perché molto più grande è il rischio nell'acquisto degli insegnamenti che non in quello dei cibi: cibi

e bevande, una volta comprate dal rivenditore o dal commerciante, si possono portare via in altri recipienti e prima che bevendo o mangiando si depositino nel corpo, si può, dopo averli riposti in casa, prender consiglio, mandando a chiamare un esperto, se sia lecito o meno mangiarli o berli, e in quale quantità e quando, si che nella compera non grande è il rischio. Le cognizioni, invece, non si possono [b] portare via in altro recipiente; è fatale anzi, pagato il prezzo, ed acquisita ed appresa quella certa scienza proprio nell'anima, andarsene con il vantaggio o con il danno. Esaminiamo, dunque, tutto questo anche con chi è più vecchio di noi, ch   noi siamo ancora troppo giovani per poter risolvere una cosa di tanta importanza. Ma ora, gi   che ci siamo messi su questa via, andiamo pure ad ascoltare Protagora: poi, dopo averlo ascoltato, discuteremo anche con altri, ch   l   non c'   solo Protagora, ma Ippia di Elide e, credo, anche Prodico di Ceo e molti altri, e [c] tutte persone di cultura.

VI. Cos  , come avevamo deciso, ci mettemmo in cammino. Non appena giungemmo nel protiro, ci fermammo per concludere un discorso che avevamo cominciato per la strada: per non entrare senza averlo finito, lasciandolo incompiuto, restammo a discutere per qualche tempo nel protiro, finch   reciprocamente non ci convincemmo. Credo [d] che il portiere, un eunuco, ci stesse ad ascoltare, ed    molto probabile che la gran folla dei sofisti lo irritasse contro i visitatori. Comunque, quando bussammo alla porta e, socchiudendola, ci vide: - Ah!, esclam  , altri sofisti: il padrone    occupato. E !cos  , spingendo di furia, con tutte due le mani la porta, la chiuse. E noi di nuovo picchiammo, e lui, senza neppure aprire, ci rispose: - Uomini, non avete, dunque, udito che il padrone non ha tempo? - Amico, dissi io, non veniamo a visitare Callia, n   siamo sofisti. Sta dunque tranquillo. Siamo [e] venuti perch   dobbiamo vedere Protagora. Annunciaci. Alla fine, sia pure a fatica, l'uomo ci apr  . Appena entrati incontrammo Protagora che stava passeggiando nel primo portico [*prost  o*] e con lui passeggiavano, da un lato Callia figlio di Ipponico, suo fratello da parte materna, cio   Paralo figlio di Pericle, e Carmide figlio di Glaucone; [315a] dall'altro lato il secondo figlio di Pericle Santippo, Filippide figlio di Filomelo e Antimero di Mende, che superlativamente si faceva onore fra i discepoli di Protagora e ne imparava l'arte per divenire a sua volta sofista. Altri venivano dietro il gruppo, porgendo con attenzione l'orecchio alla conversazione, e per la maggior parte sembravano stranieri, che Protagora trascina dietro a s   da tutte le citt   [b] dove passa, ammalinandoli con la propria voce come Orfeo, e, che presi appunto dalla malia della sua voce sono costretti a seguirlo; ma nel coro v'era

anche gente di qui. Io davvero godei a vedere tale coro: come con grazia avevano cura di non trovarsi tra i piedi di Protagora, sì che ogni qualvolta egli si voltava insieme al gruppo ch'era con lui, quelli che venivano dietro ascoltando, con ordine si dividevano, una parte di qua e una parte di là, in due schiere, che, eseguita un'evoluzione circolare, si ricongiungevano in modo da stargli sempre dietro, in maniera bellissima.

VII. "Dopo di lui riconobbi" - come dice Omero [c] Ippia di Elide, seduto nella parte opposta del primo portico, su di un alto seggio. Intorno a Ippia su degli sgabelli sedevano Erissimaco figlio di Acumeno, Fedro Mirrinusio, Androne figlio di Androzione e, fra gli stranieri, alcuni suoi concittadini e altri ancora. Mi sembrò che stessero interrogando Ippia sulla natura e su problemi astronomici relativi a questioni meteorologiche, e che Ippia dall'alto del suo seggio dividesse nei suoi elementi le questioni poste da ciascuno e le discutesse. "E anche Tantalo riconobbi": poiché era venuto davvero anche Prodico di Ceo, e si era sistemato in una stanza che prima [d] serviva a Ipponico come dispensa, ma che ora Callia, per il gran numero degli ospiti, aveva dovuto liberare e adattare per alloggiarli. Prodico era ancora a letto, tutto avvolto in pelli e coperte che, a quanto appariva, erano assai numerose. Accanto a lui, su letti vicini, si trovavano Pausania del demo di Cerameo, e con Pausania un, giovinetto quasi ancora bambino, di ottima indole, come credo, certo [e] bellissimo di aspetto. Mi sembrò di udire che il suo nome fosse Agatone, né mi meraviglierei ch'egli fosse l'amato di Pausania. Oltre a questo adolescente, erano là i due Adimanto, il figlio di Chepide e quello di Leucolofide, e altri ancora. Di che cosa discutessero non riuscii a capire poiché ero fuori della stanza, nonostante il mio vivo desiderio di ascoltare Prodico - egli mi sembra infatti uomo di vasta e compiuta sapienza, e divino -; ma a [316a] causa della sua voce bassa e profonda si produceva nella stanza un suono cupo che rendeva le sue parole assolutamente indistinte.

VIII. Eravamo appena arrivati, quando, dopo di noi, sopraggiunsero Alcibiade il bello, come dici tu e io ne sono convinto, e Crizia, figlio di Callescro. Come, dunque, entrammo, dopo esserci soffermati un po' di tempo a osservare lo spettacolo, avanzammo verso Protagora e io gli [b] dissi: - Protagora, proprio da te siamo venuti, io ed Ippocrate qui presente. - E desiderate parlarmi da soli a solo, chiese, o anche in presenza degli altri? - Per noi è indifferente, risposi; quando avrai ascoltato perché siamo venuti giudicherai tu stesso. - Qual è dunque, domandò, il motivo della vostra visita? -

Ippocrate, qui presente, è uno della nostra regione, figlio di Apollodoro, di grande e ricca famiglia, lui stesso dotato, mi sembra, in modo tale da poter gareggiare con i migliori dei suoi [c] coetanei. Egli desidera, credo, di diventar famoso nella città e ritiene che il mezzo più sicuro per riuscirvi sia quello di frequentarti. Vedi ora se preferisci discutere di questo da solo con noi soltanto, o in presenza degli altri. - Giustamente, Socrate, disse, ti preoccupi di me. Quando, infatti, uno straniero, come sono io, va in grandi città e in esse persuade i giovani migliori ad abbandonare rapporti di unione con gli altri, cittadini o stranieri, anziani e giovani [d], per attaccarsi solamente a lui, ritenendo che un intimo rapporto con lui li renderà migliori, bisogna che un tale uomo sia molto prudente ché su questo sorgono non piccole invidie, odii, ostilità. Personalmente sostengo che l'arte sofistica è antica, solo che fra gli antichi coloro che la professarono, temendo quello ch'essa può avere di odioso, le han fatto come uno schermo e una maschera: gli uni l'hanno coperta sotto la maschera della poesia come Omero, Esiodo o Simonide, gli altri sotto quella delle iniziazioni e delle profezie come gli Orfei e i Musei; altri poi, a quel che so, perfino sotto quella della ginnastica, [e] come Icco Tarantino, e, oggi, Erodico di Selimbria, un tempo di Megara, sofista a nessuno inferiore; e così la musica ha servito di schermo al vostro Agatocle, che fu gran sofista, a Pitoclido di Ceo e a molti altri. Tutti costoro, lo ripeto, per timore di suscitare malevolenze, si [317a] servirono di queste arti come di una maschera. Personalmente non sono affatto d'accordo con tutta questa gente: io ritengo che costoro non abbiano raggiunto il loro scopo, poiché non sono riusciti ad ingannare quelli che nelle città hanno in mano il potere e che sono i soli per i quali si è fatto uso di quegli schermi; sì, perché la massa non si accorge di niente, ma qualunque cosa quei tali potenti annunciano, questo stesso la massa inneggia. Ora, cercare di fuggire per poi, invece di riuscirvi, farsi scoprire, è non solo una [b] grande stoltezza, ma è proprio ciò che necessariamente rende la gente ancora più astiosa, perché si pensa che costui, oltre a tutto il resto, sia anche uno scaltro ribaldo. Ecco perché mi sono messo su di una opposta strada e confesso d'essere sofista e di educare gli uomini, e credo che questa mia previdenza sia migliore della loro, questo mio confessare, quello che sono sia migliore di quel loro dissimulare; e, oltre a questo, ho preso altre cautele sì da non dovere, [c] con l'aiuto di Dio, subire nulla di grave per il fatto di confessarmi sofista. E sono già anni ed anni ch'esercito l'arte e sono vecchio: non c'è nessuno di voi, qui presenti, di cui, per l'età, non potrei essere padre. Ecco perché di gran lunga preferisco, se a voi piace, discutere su questi problemi dinanzi a tutti quelli che sono qui ospiti. E io, sospettando ch'egli volesse far bella figura dinanzi a Prodico e ad Ippia e pavoneggiarsi per il fatto

ch'eravamo venuti presi da viva ammirazione per lui: - Perché, dissi, [d] non invitiamo anche Prodicò e Ippia e gli altri che sono con loro, perché ci ascoltino? - Molto bene, rispose Protagora. E Callia: - Volete allora che prepariamo una vera e propria assemblea, perché possiate discutere seduti? Sembrò a tutti opportuno far così. E tutti noi, felici al pensiero di potere ascoltare uomini tanto sapienti, da noi stessi ci demmo a prendere sgabelli e letti intorno a Ippia, ché quei sedili già erano là. Nel frattempo giunsero Callia e Alcibiade insieme a Prodicò, che avevano fatto alzare dal [e] letto, e a quelli ch'erano con Prodicò.

IX. Dopo che tutti ci fummo messi a sedere, Protagora. disse: - E ora, Socrate, poiché sono tutti presenti, di' quello che, poco fa, ricordavi di questo giovinetto. Ed [318a] io risposi: - Comincerò, Protagora, come prima, col dirti lo scopo per cui sono venuto. Ippocrate, qui presente, ha un gran desiderio di entrare in rapporto con te e dice che sarebbe felice di sentire quale profitto gli verrà dal tuo insegnamento. Questo è ciò che avevo da dire. E Protagora allora: - Giovanotto, se tu mi frequenti ti accadrà fin dal primo giorno che entrerai in rapporto con me di tornartene a casa divenuto migliore e lo stesso il giorno dopo, e così, di giorno in giorno, di progredire verso il meglio. E io, ascoltandolo, dissi: - Protagora, [b] quello che dici non desta meraviglia alcuna, è, anzi, cosa naturale: anche tu, pur avendo l'età che hai, pur essendo così sapiente, se qualcuno t'insegnasse cosa che, per caso, tu non sapessi, diverresti migliore: non dovevi, dunque, rispondere come hai risposto, ma come se, per esempio, mutando d'un tratto Ippocrate il proprio obiettivo, egli desiderasse entrare in rapporto con quel giovane giunto qui da poco tempo, Zeusippo di Eraclea e andato [c] da lui, come adesso da te, ascoltasse da Zeusippo esattamente quello che ha udito da te, e cioè che frequentandolo giorno per giorno, ogni giorno diverrà migliore e farà progressi; se gli chiedesse ancora: "Ma in cosa dici che diverrò migliore e rispetto a che farò progressi?", "Nella pittura" risponderebbe Zeusippo; e se, invece, andato da Ortogora di Tebe, avendo ascoltato da lui esattamente quello che ha udito da te, gli avesse domandato in che cosa diverrebbe migliore per ogni giorno che lo frequentasse, Ortogora risponderebbe: "Nel saper suonare il flauto"; così anche tu devi rispondere al giovane e a me che ti interrogo per conto suo: "Ippocrate, frequentando Protagora, [d] nel giorno in cui lo frequenterà ne verrà via divenuto migliore e lo stesso in ciascuno degli altri giorni farà progressi, ma in cosa e rispetto a che, o Protagora?". E Protagora, ascoltate le mie parole, disse: - Tu interroghi in maniera corretta, Socrate, e io rispondo con piacere a chi correttamente interroga. Se Ippocrate verrà da me non gli capiterà quello che potrebbe avvenirgli frequentando un altro sofista: gli altri sofisti rovinano i giovani, poiché [e] mentre già i

giovani si sono allontanati dalle scienze tecniche, essi, sebbene quelli siano nolenti, ve li conducono di nuovo e li gettano in braccio a quelle stesse scienze, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria, musica - e parlando volse gli occhi su Ippia -, mentre chi viene da me non imparerà se non quello per cui è venuto. L'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, così nelle faccende domestiche, tanto da amministrare nel modo migliore la propria casa, come nelle faccende [319a] pubbliche, tanto da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose dello stato. - Se ho ben capito, dissi, quello che vuoi dire, mi sembra che tu parli dell'arte politica e che ti proponi di formare buoni cittadini. - Proprio questo, Socrate, concluse, è ciò ch'io mi propongo di professare.

X. - E' una bella tecnica [*téchnema*], dissi, quella che possiedi, se la possiedi, ché sinceramente voglio dirti come la penso. Sì, Protagora, io non credevo che la politica si [b] potesse insegnare, ma poiché tu lo sostieni non sarò certo io a dubitarne. E' d'altra parte, giusto ch'io dica su quale fondamento è nata questa convinzione che la, politica non sia insegnabile e che a nessun uomo sia possibile trasmetterla ad altro uomo. Io, come in fondo tutti i Greci, dico che gli Ateniesi sono sapienti. Ebbene, vedo che, quando ci riuniamo in assemblea, se per la città si tratta di costruire edifici, vengono chiamati in qualità di consiglieri gli architetti, se si tratta di navi i costruttori navali e via di séguito per tutte quelle arti che si ritiene possano [c] essere apprese e insegnate. Se, invece, uno qualsiasi, che non sia considerato un competente in materia, si mette a dar consigli, anche se bello, ricco, nobile, non per questo gli danno retta, ma si mettono a ridere, e rumoreggiano fino a che costui, che voleva dare consigli, o se ne va spontaneamente, assordito dallo schiamazzo, o, su ordine dei pritani, gli arcieri lo strappano dalla tribuna e lo cacciano via. Così, dunque, si comportano quando si tratta di materia che ritengono oggetto d'arte; quando, invece, si debba deliberare sul modo di condurre gli affari dello stato, [d] indifferentemente si leva a dare il suo consiglio un architetto, un fabbro, un calzolaio, un commerciante, un marinaio, un ricco, un povero, chi è di nobile nascita e chi non lo è, e. nessuno muove loro rimproveri come nel caso di prima, perché cercano di dare consigli senza preparazione alcuna e senza avere avuto alcun maestro. Evidentemente ritengono che la virtù politica non sia insegnabile. Né, [e] d'altra parte, così avviene solo nei comuni affari dello stato, ma anche in privato i più preparati, i migliori dei nostri cittadini non sono capaci di trasmettere ad altri questa virtù che pur essi posseggono. Pericle, il padre di questi due giovinetti I, ad esempio, in tutto quello che dipendeva dai maestri ha fatto educare i suoi due figli nel modo migliore possibile, mentre in quella scienza che gli è propria, né li

forma lui stesso né li affida ad altri, ma [320a] costoro pascolano come liberi animali vagando, se pel caso da sé s'imbattano nella virtù. E ancora, se vuoi, Clinia, il fratello minore di Alcibiade, qui presente, lo stesso Pericle che ne era il tutore, preoccupandosi che non avesse ad esser guastato da Alcibiade, lo divise da lui e lo sistemò presso Arifrone perché fosse educato. Ma prima ancora che fossero trascorsi sei mesi, Arifrone glielo riconsegnò non riuscendo a ricavarne nulla. E di moltissimi altri potrei [b] dirti che, pur bravissimi essi stessi, non seppero mai fare altri migliori, né tra i familiari né tra gli estranei". Ecco perché, o Protagora, tenendo sott'occhio questi esempi, non credo che la virtù sia insegnabile, ma poiché sento invece da te che è possibile, mi piego e penso che pur abbia da esserci qualcosa in quello che dici, ritenendo che tu debba avere accumulate molte esperienze, sia per avere appreso molte cose, sia per tue personali scoperte. Se hai, dunque, la possibilità di mostrarmi con maggior chiarezza che la virtù è insegnabile, non dire di no, ma dimostramelo [c]. - Ma no, Socrate, disse, non dirò di no: solo che, desiderate ve lo dimostri raccontando un mito, come i vecchi ai giovani, o esponendo un ragionamento? La maggior parte di coloro che gli stavano intorno rispose che esponesse come meglio voleva. - E allora, affermò, mi sembra più piacevole raccontarvi un mito.

XI. Tempo vi fu in cui esistevano gli dèi, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali [d] il momento fatale della loro nascita, gli dei ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e di fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: "E quando avrò compiuto la mia distribuzione - dice - tu controllerai". E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire. Ora, nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità [e] i più deboli; alcuni armava, mentre per altri che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. A quegli esseri che rinchiudeva in un piccolo corpo, assegnava ali per fuggire o sotterranea dimora; quelli che, invece, dotava di grande dimensione, proprio con questo li salvaguardava. E così distribuiva tutto il resto, sì che [321a] tutto fosse in equilibrio. Ed escogitò tale principio preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. Dopo che li ebbe provvisti di mezzi per sfuggire le reciproche distruzioni, escogitò anche agevoli modi per proteggerli dalle intemperie delle stagioni di Zeus: li avvolse, così, di folti peli e di dure pelli, che bastavano a difendere dal freddo, ma che sono anche capaci di

proteggere dal caldo e tali inoltre da essere adatti quali naturale e propria coperta a ciascuno, quando avessero bisogno di [b] dormire. E sotto i piedi ad alcuni dette zoccoli, ad altri unghie e pelli dure prive di sangue; ad alcuni procurava un tipo di alimento, ad altri un altro tipo; ad alcuni erba della terra, ad altri frutti degli alberi, ad altri ancora radici; ad alcuni poi dette come cibo la carne di altri animali, ma a questi concesse scarsa prolificità, mentre a quelli che n'erano preda abbondante prolificità, sì che la specie loro si conservasse. Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le [c] facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era oramai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza [d] dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere [*éntechnos sophia*], insieme con il fuoco - ch  senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene e cos  ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; n  pi  era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'  la dimora di Zeus (e davvero temibili erano, per di pi , le guardie di Zeus); riesce, invece, a penetrare di nascosto nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata [e] l'arte del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procur  le agiatezze della vita. Solo che, come si narra, pi  tardi Prometeo dovette, [322a] a causa di Epimeteo, pagare la pena del furto.

XII. Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzi tutto per la sua parentela con la divinit , unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando l'arte, articol  ben presto la voce in parole e invent  case, vesti, calzari, giacigli e il [b] nutrimento che ci d  la terra. Cos  provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ch  non v'erano citt . E perci  erano distrutti dalle fiere, perch  in tutto e per tutto erano pi  deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica   parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando citt : ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perch  mancanti dell'arte [c] politica, onde nuovamente si

disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia. Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini il pudore e la giustizia: "Debbo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che possieda l'arte medica basta per molti [d] profani e lo stesso vale per le altre professioni. Anche giustizia e pudore debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti ". "A tutti, rispose Zeus, e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti. Istituisci, dunque, a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia". E così, Socrate, anche per questa ragione, gli Ateniesi e tutti gli altri, qualora si debba discutere della capacità architettonica o di qualche altra attività artigianale, ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli, e se qualcuno che [e] non appartenga a quei pochi pretenda di dare il proprio parere, non lo sopportano, come hai detto, e non a torto come dico io; qualora, invece, si accingano a deliberare su [323a] questioni relative alla capacità politica, che si impernia tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non esistano città. Ecco, Socrate, quale ne è la causa. Ma perché tu non creda d'essere ingannato, sostenendoti che tutti ritengono che ogni uomo partecipa della giustizia e di ogni altro aspetto della capacità politica, tieni un'altra prova. In tutte le altre capacità, come hai detto, ad esempio nell'arte di suonare il flauto o in qualche altra, se qualcuno sostiene d'esser [b] virtuoso e poi non lo è, o viene deriso o ci si sdegna, e i suoi familiari gli si stringono intorno per ammonirlo come se fosse impazzito. Quanto alla giustizia, invece, e agli altri aspetti della virtù politica, sia pur sapendo che qualcuno è ingiusto, se costui spontaneamente, a suo danno, confessi la verità di fronte a molti, quel che nell'altro caso si riteneva saggezza, dire cioè la verità, in questo è ritenuto pazzia e si sostiene che tutti debbono sembrar d'essere giusti, lo siano o no, e si dice matto davvero chi non si atteggia a giusto, quasi fosse necessario che ognuno, in una [c] qualche maniera, partecipi della giustizia, oppure sia fuori dell'umanità.

XIII. Ciò che sto dicendo è, dunque, prova che giustamente si accetta il consiglio di ogni uomo su questa virtù politica, poiché si ritiene che ognuno ne partecipi; quanto poi al fatto che tale capacità, si pensa, non sia dovuta né a natura né al caso, ma in chi si viene

formando sia frutto di insegnamento e di studio tenterò ora di dimostrarlo. Allorché, infatti, si ha da fare con quei difetti che si ritiene che gli altri abbiano per natura o per sorte, non c'è [d] nessuno che si irriti, che ammonisca, che ammaestri, che punisca chi ne sia affetto, perché si modifichi, ma si prova compassione. Chi può essere tanto, dissennato da cercare di fare qualcosa del genere a brutta, piccola, debole gente? Certo, perché, io credo, si sa che tali cattive qualità si formano nell'uomo per natura o per sorte, come le buone qualità e i difetti ad esse contrari. Quanto a quei beni, invece, che, si ritiene, l'uomo acquisisce con lo [e] studio, l'esercizio, l'insegnamento, se qualcuno non li possenga, anzi abbia le contrarie qualità cattive, contro questi, senza dubbio nascono invece, gli sdegni, le punizioni, gli ammonimenti. Di tali mali, uno è l'ingiustizia, cui segue l'empietà e tutto ciò che, insomma, è contrario [324a] alla capacità politica; in questo caso, certo, ognuno si sdegna con gli altri e li ammonisce, evidentemente perché pensa che la capacità politica si possa acquisire con lo studio e l'apprendimento. Sì, Socrate, perché se vuoi riflettere su quale mai significato abbia la punizione sui colpevoli, ti si dimostrerà da sé che gli uomini credono che la virtù si possa acquisire. Nessuno punisce i colpevoli tenendo presente il fatto che hanno commesso ingiustizia e per il fatto [b] che l'hanno commessa, chi, almeno, non voglia vendicarsi irrazionalmente come una bestia; chi, invece, si pone a punire, seguendo ragione, non pretende vendicarsi dell'avvenuto misfatto - non potrebbe certo far sì che non sia accaduto ciò che è stato - ma punisce pensando al futuro, sì che più non commetta la colpa, né lo stesso colpevole né chi lo vede punito. E se tale è il suo punto di vista, significa ch'egli è convinto che alla virtù ci si possa educare: punisce, dunque, per distogliere dalla colpa. Senza dubbio [c] hanno tale opinione tutti coloro che puniscono sia in privato sia in nome dello stato, e puniscono e castigano chi essi ritengono colpevole, tutti, sia gli altri popoli, sia, e non meno degli altri, gli Ateniesi tuoi concittadini. Secondo questo ragionamento, dunque, anche gli Ateniesi sono tra coloro che ritengono la virtù acquisibile e insegnabile. Adeguatamente, Socrate, ti è stato dimostrato, in conclusione, come almeno mi sembra, che non a torto i tuoi concittadini permettono che un fabbro, un calzolaio, chiunque si faccia parte diligente nelle deliberazioni politiche, e che non a torto ritengono che la virtù sia insegnabile [d] e si possa acquisire.

XIV. Ancora resta il dubbio che, sopra, ponevi sugli uomini virtuosi, come mai essi, che educano i propri figlioli in tutte quelle discipline che si possono apprendere dai maestri, e li fanno sapienti, in quella virtù, invece, in cui essi stessi eccellono, non sanno renderli affatto migliori. Ma su questo, Socrate, non voglio raccontarti un mito,

ma fare un ragionamento. Sotto questo punto di vista devi [e] riflettere a quanto segue: c'è o non c'è un qualcosa di unico, di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino se la città deve sussistere? Qui e qui soltanto, e non in altro, sta la soluzione del dubbio che tu ponevi. Se questo qualcosa di unico esiste e non è né l'architettura, né l'arte fabbrile, né la ceramistica, ma la giustizia, la temperanza, la santità, [325a] in una parola quell'unica cosa ch'io chiamo 'umana virtù', se questa è la cosa di cui tutti debbono partecipare, e se bisogna che ogni uomo il quale voglia apprendere o fare alcunché vi si conformi se vuol riuscire ad apprendere e a fare, e senza di cui non riesce, e se chi non ne sia partecipe si deve ammaestrare e punire, fanciullo uomo o donna che sia, fino a che, punito, non divenga migliore, e scacciare invece dalla città e mettere a morte come inguaribile chi non dia ascolto, pur essendo stato punito e ammaestrato [b]; se così è e se tale è la natura di questa virtù, guarda un po' che strani esseri sarebbero codesti uomini virtuosi, se essi, i virtuosi, per tutto il resto si danno da fare per ammaestrare i propri figli, ma non per questa virtù. Che la ritengano oggetto d'insegnamento, sia in privato che in pubblico, lo abbiamo dimostrato; e allora, se tale virtù è insegnabile e oggetto di studio, [quei genitori] che insegnano ai loro figliuoli altre cose per cui non c'è pena di morte, se i figli non le apprendano, non insegneranno forse con ogni cura ciò per cui pena è la morte e l'esilio per i propri figli, se non abbiano appreso la virtù [c] e non se ne siano curati, e, oltre la morte, la confisca delle sostanze e, in una parola, la rovina delle famiglie? Così davvero è da credere, Socrate!

XV. Cominciando dalla tenera infanzia, e per tutta la vita, i genitori ammaestrano e ammoniscono i loro ragazzi. Non appena il fanciullo comprenda quel che gli viene detto, subito la nutrice, la madre, il pedagogo, lo stesso padre fanno a gara perché divenga quanto più è possibile [d] ottimo, e, per ogni cosa ch'egli faccia o dica, gl'insegnano e gli mostrano che questo è giusto quello ingiusto, questo bello quello brutto, questo santo quello empio, questo da farsi quello da non fare; e se volentieri ubbidisce, bene; se no, come se fosse un legno contorto e curvo, lo raddrizzano con minacce e percosse. Poi, mandandoli a scuola, raccomandano al maestro che si prenda cura della buona condotta del ragazzo più che dell'insegnamento delle lettere e della cetra. E di questo, appunto, soprattutto [e] si prendono cura i maestri e quando i ragazzi abbiano appreso le lettere e comincino a rendersi conto delle lettere scritte, come prima di quelle dette a voce, pongono loro dinanzi, sugli scanni, perché li leggano, i versi dei migliori poeti e li costringono ad impararli a memoria, versi in cui sono molti ammaestramenti, molti racconti educativi, e [326a]

lodi e solenni pubblici encomi di virtuosi uomini dell'antichità, perché il ragazzo, per emulazione, cerchi di imitarli e sia tutto teso a divenire come loro. I maestri di cetra, poi, per quel che loro compete, si prendono altrettanta cura della temperanza e si preoccupano che i giovani non compiano nulla di male; non solo, ma quando abbiano appreso a suonare la cetra, insegnano loro i versi di altri [b] buoni poeti melici, intonando [stendendo] tali canti alla musica della cetra, e si sforzano di imprimere nelle anime dei ragazzi i ritmi e le armonie, perché siano più miti, e, divenuti più euritmici e armoniosi, siano valenti nel parlare e nell'agire, ché l'intera vita umana ha bisogno di ritmo e di armonia. I ragazzi, inoltre, vengono mandati dal maestro di ginnastica, sì che, avendo corpi più forti, [c] si assoggettino meglio, come alla voce dei rematori, alle buone disposizioni dell'intelligenza e fatalmente non scivolino nell'essere vili, sia in guerra sia in altre loro azioni, per la fiacchezza del corpo. Tutto questo, certo, realizza soprattutto chi ne ha le possibilità: le maggiori possibilità le hanno senza dubbio i più ricchi, i cui figli cominciano ad andare dai maestri in più giovane età che non gli altri, e ne vengono via più tardi. Quando abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi, e a vivere secondo il loro modello, sì che non abbiano a comportarsi [d] a loro capriccio; anzi, come i maestri di grammatica, ai ragazzi che non sono ancora abili nello scrivere le lettere, porgono la tavoletta, dopo avervi accennato le lettere con lo stilo obbligandoli quindi a scrivere seguendo questa traccia, così anche la città, accennando le linee delle leggi, scoperta di valenti ed antichi legislatori, obbliga, seguendo la loro traccia, a comandare e ad obbedire; e chi traligni da esse, punisce e a tale punizione, da voi e in molti luoghi [e] altrove, si dà il nome di 'raddrizzare', come se la pena fosse appunto un "raddrizzare". Se così viva è, dunque, la cura che, da parte dei privati e dello stato, si ha per la virtù, perché ti stupisci, Socrate, e metti in dubbio che la virtù sia oggetto di insegnamento? Ti dovresti stupire piuttosto se non fosse insegnabile!

XVI. Ma allora, per quale ragione da padri di valore nascono molti figli di nessun valore? Impara anche questo: [327a] non c'è da stupirsi, se appena sopra ho detto il vero, che di questo dato, della virtù, nessuno può essere mancante, se si vuole che esista città. Se è così come dico - e non può non essere che così -, prendi in considerazione, a mo' d'esempio, qualsivoglia altra professione e disciplina. Qualora fosse impossibile che esistesse città se non fossimo tutti suonatori di flauto, ciascuno secondo la propria capacità, e se ognuno insegnasse l'arte del flauto, in pubblico e in privato, e punisse chi non suona bene e non rifiutasse tale insegnamento, come ora nessuno si rifiuta d'insegnare in [b] che consiste il giusto e il legittimo,

né tiene in segreto, il suo sapere, come fanno gli altri artigiani - il reciproco scambio di giustizia e di virtù credo che giovi a noi tutti, ed ecco perché ciascuno all'altro parla volentieri ed insegna il giusto e il legittimo -, se, dunque, in tal modo, anche nell'arte di suonare il flauto ci fosse in noi tanta generosità e larghezza da istruirci vicendevolmente, credi, forse, Socrate - disse -, che i figli dei flautisti virtuosi diverrebbero essi stessi virtuosi nell'arte del flauto, piuttosto che i figli dei cattivi suonatori? Penso di no; ma chi avesse naturale disposizione all'arte, costui, di chiunque fosse figlio, crescerebbe [c] illustre mentre rimarrebbe oscuro chi non avesse buone disposizioni naturali. E così, da un buon flautista potrebbe sovente venir fuori uno senza valore, e, sovente, da uno senza valore uno buono. Tutti, comunque, sarebbero adeguatamente esperti nell'arte del flauto rispetto a chi ne fosse profano e non se ne intendesse affatto. E così, anche nel caso in discussione, credilo, pur chi ti appare come il più ingiusto tra gli allevati in seno alle leggi e in seno al mondo umano, è in effetto giusto e addirittura [d] un maestro di Giustizia. se lo dovessi giudicare rispetto a uomini che non avessero educazione, tribunali, leggi, che mai fossero obbligati ad aver cura della virtù, ma fossero dei selvaggi come quelli, appunto, che, l'anno passato, il poeta Ferecrate mise in scena alle feste Lenee. Se tu ti trovassi realmente con simili uomini, come i misantropi in quel coro desidereresti incontrarti con Euribato e Frinonda, e ti lamenteresti rimpiangendo la malvagità degli [e] uomini di qui. Ma ora, Socrate, fai il difficile, perché tutti sono maestri di virtù, ciascuno secondo la propria capacità e nessuno ti sembra tale; così come se tu cercassi chi sia maestro di greco, non ne troveresti alcuno; ugualmente [328a], credo, se tu cercassi chi abbia insegnato ai figli degli artigiani quell'arte che hanno appresa dai padri, per quanto i padri o gli amici dei padri che praticano la stessa professione ne erano capaci, e se vai cercando chi sia stato a sua volta loro maestro, non penso, Socrate, che sarebbe facile riuscire a trovarlo, mentre assai facile sarebbe trovare il maestro di chi non ha arte alcuna, sia relativamente alla virtù sia relativamente a tutto il resto. E allora, se tra di noi vi è qualcuno che appena un poco si distingue nel [b] fare avanzare verso la virtù, contentiamocene! Io penso d'essere uno di questi e ritengo di distinguermi dagli altri nel sapere aiutare chiunque a divenire buono e bello, in misura adeguata, ed anche maggiore, al prezzo che richiedo, su parere perfino dei miei stessi scolari. Quanto al modo, appunto, di riscuotere il mio onorario, faccio così: dopo che qualcuno abbia appreso da me, se lo desidera mi versa il [c] denaro che ho richiesto; se no, va in un tempio, e, prestato giuramento, deposita quanto egli afferma che valgono i miei insegnamenti. Questo, Socrate - concluse -, il mito, e questo il ragionamento che volevo esporti per dimostrarti che la virtù si può

insegnare e che tale la ritengono anche gli Ateniesi, e che non c'è affatto da stupirsi se da padri virtuosi nascono figli di nessun valore e da padri senza valore figli virtuosi; anche i figli di Policleteo, coetanei di Paralo e di Santippo, sono un nulla di fronte a loro padre, e lo stesso si ripeta di altri figli di altri artisti. [d] Quanto poi ai due figli di Pericle è ingiusto fare loro una simile accusa; in essi si può ancora sperare: sono giovani!

XVII. Protagora, dopo avere pronunciato un così eloquente discorso, tacque. Ed io, incantato, rimasi ancora a lungo a contemplarlo come se ancora parlasse e desideroso di ascoltarlo; ma quando mi resi conto che aveva realmente finito, risvegliatomi a fatica, rivolgendomi a Ippocrate, dissi: - Figlio di Apollodoro, come ti sono grato di avermi spinto a venire qui! Di gran valore è per me l'averlo ascoltato [e] quel che ho udito da Protagora. Fino ad ora avevo sempre creduto che non ci fosse umano sforzo che rendesse gli uomini buoni, ora invece ne sono persuaso. V'è, comunque, una piccola difficoltà che ancora mi rende dubbioso, ma che certo Protagora facilmente scioglierà, dal momento che già mi ha chiarito tanti grossi problemi. Se, difatti, qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico, forse potrebbe [329a] udire discorsi come questo o da un Pericle o da qualche altro abile oratore; se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, come libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande, ma, interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi percossi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché venissero toccati: così i retori, a chieder loro una pur piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso [b]. Protagora, invece, è capace di pronunciare lunghi discorsi e belli, come di fatto ha provato, ma è capace anche, se interrogato, di rispondere brevemente, e, se lui stesso pone la domanda, di attendere la risposta e di ascoltarla, la qual cosa è di pochi. E ora, Protagora, mi manca solo una piccolezza per avere il quadro completo, se vorrai rispondermi. Tu sostieni che la virtù è insegnabile, ed io mi affido a te più che ad ogni altro e ti credo. Riempi, [c] dunque, questo vuoto che il tuo discorso mi ha lasciato nell'anima. Tu hai detto che Zeus avrebbe inviato agli uomini la giustizia e il pudore e poi, più volte, svolgendo il discorso hai detto che la giustizia, la temperanza, la santità, tutte queste capacità, sono nel loro complesso come una sola cosa, la virtù. Questo, con precisione, devi razionalmente spiegarmi, che una è la virtù, mentre sue parti sono la giustizia, la temperanza, la santità, oppure che, tutti questi, da me ora pronunciati, non sono che nomi, nomi diversi di una stessa e unica realtà. Ecco ciò di cui [d] ancora sento la mancanza!

XVIII. - Ma sì, Socrate, è facile rispondere!, esclamò. Essendo la virtù un tutto unico, sue parti sono quelle di cui mi chiedi. - Forse, dissi, sono parti come parti sono quelle del volto: bocca, naso, occhi, orecchie, o, invece, come le parti dell'oro che tra di loro non differiscono affatto, né le une rispetto alle altre né con l'intero, ma solo per grandezza e piccolezza? - Proprio, mi sembra, in quel primo modo, Socrate: come le parti del volto [e] stanno rispetto al volto nel suo complesso. - E forse, seguitai, gli uomini partecipano di queste parti della virtù, chi di una, chi di altra, o è necessario che se uno ne acquisisca una le abbia tutte? - Nient'affatto, rispose, ché molti uomini, certo, sono coraggiosi, ma ingiusti; oppure giusti, ma non sapienti. - E anche queste, domandai [330a], sono parti della virtù, la sapienza e il coraggio? - Esattamente, disse: delle parti, la più importante è la sapienza. - E ciascuna di esse, chiesi, è diversa dall'altra? - Sì. - E ciascuna ha una sua particolare proprietà? Come, ad esempio, per le parti del volto, l'occhio non è come l'orecchio, né uguale è la sua proprietà, e similmente per le altre parti, nessuna è uguale alle altre né per la sua proprietà né per il resto; così, dunque, anche per le parti della virtù l'una non è l'altra, né presa a sé [b] né rispetto alla sua proprietà! Evidentemente così deve essere, se il paragone torna. - Ma è proprio così, Socrate!, esclamò. Ed io: - Nessuna delle parti della virtù, proseguì, è, dunque, identica o alla scienza, o alla giustizia, o al coraggio, o alla temperanza o alla santità. - No, rispose. - Sù via!, dissi, esaminiamo insieme [c] di qual genere sia ciascuna. Prendiamo le mosse di qui: la giustizia è una certa qual cosa o non esiste? A me sembra di sì, e a te? - Anche a me, rispose. - E dunque, se qualcuno chiedesse a me e a te: "Protagora, Socrate, ditemi: questo qualcosa che avete nominato ora, la giustizia, essa stessa, in sé, è giusta o ingiusta?"; gli risponderei che è giusta; ma tu che voto gli daresti? uguale al mio o un altro? - Il tuo!, disse. - "Tale è dunque la giustizia da dover essere giusta", direi rispondendo a chi mi [d] interrogasse: anche tu, no? - Sì, rispose. - E se invece ci domandasse: "Dite, dunque, che esiste anche la santità?", diremmo di sì, penso. - Sì, rispose. - "Dite dunque che anche questa esiste": risponderemmo di sì, o no? Fu d'accordo anche in questo. - "Ma dite anche che questo qualcosa è per sua natura tale da essere non santo o santo?". A simile domanda mi sdegnerei e gli direi: "Parla bene, uomo! A fatica potrebbe esser santa qualche altra cosa, se non lo fosse la stessa santità". E tu? Anche tu non risponderesti così? - Senza [e] dubbio, disse.

XIX. - E se, proseguendo con le sue domande, ci chiedesse: "Come dicevate poco fa? Forse non vi ho capito bene ? Dicevate, mi sembra,

che le parti della virtù hanno una tal disposizione tra di loro da non esservene alcuna simile all'altra". Io risponderei: "Hai udito bene tutto, solo che se ritieni che anche io abbia sostenuto [331a] questo, ti sbagli. Protagora ha risposto così. Io interrogavo soltanto". E se allora chiedesse: "Dice la verità lui, o Protagora? Tu sostieni che nessuna parte della virtù è simile all'altra? E' tuo questo discorso?", cosa gli risponderesti? - Per forza dovrei acconsentire, Socrate! - Ma allora, Protagora, d'accordo su questo, cosa dovremmo rispondergli, se ci domandasse ancora: "La santità, dunque, non è la stessa cosa della giustizia né la giustizia è la stessa cosa della santità per cui è cosa non santa; e allora, la santità poiché non è la stessa cosa della giustizia non è dunque ingiusta, e, a sua volta, perciò, la giustizia non è [b] cosa empia"? Che rispondergli? Personalmente direi che anche la giustizia è cosa santa e la santità è cosa giusta; e pure a nome tuo, se lo permetti, risponderei nello stesso modo, che cioè giustizia e santità sono identiche o molto simili e che, su tutte, particolarmente la giustizia è simile alla santità e la santità alla giustizia. Ma vedi un po' se mi vieti di rispondere in questo modo, o sei d'accordo [c] con me. - No, Socrate, disse, non mi sembra affatto che la cosa sia così semplice da poter convenire che la giustizia sia santità e che la santità sia giustizia; a me sembra invece che una qualche differenza vi sia. Ma che importanza ha questo?, disse: se lo vuoi, accettiamo pure che la giustizia sia cosa santa e la santità cosa giusta. - Eh no!, esclamai, non ho bisogno di mettere in discussione questo se vuoi questo 'se ti sembra', ma 'me' e 'te', e dico 'me' e 'te', essendo convinto che solo allora il [d] ragionamento potrà essere ottimamente discusso, qualora sarà levato via il 'se'. - E va bene, disse: tra giustizia e santità vi è una qualche somiglianza: sì, certo, in realtà oggi cosa in un certo qual modo somiglia a qualsiasi altra. vero, il bianco ha talvolta una qualche somiglianza con il nero, e il duro con il molle e così tutte le altre cose che pur sembrano contrarie tra di loro. Anche le parti del volto, che, come abbiamo detto, hanno proprietà diverse, di cui l'una non è affatto uguale all'altra, in un certo qual modo si avvicinano e l'una somiglia all'altra; e così, [e] in tale maniera, se vuoi, potresti provare anche questo, che tutte le cose sono simili tra di loro. Solo che non è giusto chiamare simili le cose che hanno qualcosa di simile, e dissimili quelle che hanno qualche cosa di dissimile, sia pur piccolissima la somiglianza [o la dissimiglianza] che è in loro. Ed io, stupito, gli dissi: - Davvero sono, secondo te, in tale rapporto tra di loro il giusto e il santo, solo per avere una piccola somiglianza reciproca? - Non esattamente così, rispose; ma neppure come tu mi sembri credere. - E va bene, ma poiché, dissi, mi [332a] pare che ti trovi a disagio rispetto a questo punto, lasciamo andare! ed esaminiamo quest'altro.

XX. C'è qualcosa che chiami insipienza? Disse di sì. - E a questa cosa non è affatto contraria la sapienza? - Mi sembra, rispose. - E quando gli uomini agiscono rettamente e utilmente, ti sembra allora che agendo in tal modo siano saggi o il contrario? - Saggi, disse. - Non agiscono dunque saggiamente grazie alla saggezza [b]? - Per forza! - E allora, chi agisce non rettamente, agisce da insipiente e agendo in tal modo non esercita saggezza? - Sono d'accordo con te, disse. - L'agire da insipiente è dunque l'opposto dell'agire da saggio? Disse di sì. - Qualora, dunque, si agisca da insipiente, si agisce con insipienza, e quando saggiamente con saggezza? Fu d'accordo. - E così, se si agisce con robustezza si agisce robustamente; se con fiacchezza fiaccamente? Parve anche a lui. - E se con rapidità [c] rapidamente, se con lentezza lentamente? Disse di sì. - Se si agisce, dunque, in un certo qual modo si agisce per una certa qual causa, e se in modo contrario, per la contraria causa? Ne convenne. - E ora, domandai, c'è qualcosa che sia bello"? Acconsentì. - E c'è contrario del bello che non sia il brutto? - No. - E che? Esiste il bene? - Sì. - E c'è contrario del bene che non sia il male? - No. - E ancora: esiste l'acuto nella voce? - Sì. E dell'acuto vi è altro contrario fuorché il grave? No, rispose. - Dunque, affermai, a ciascun singolo contrario corrisponde un solo contrario e non molti. Fu d'accordo. - Sù via, [d] allora!, dissi, riprendiamo in esame ciò su cui siamo rimasti d'accordo. Abbiamo ammesso che ciascuna cosa ha un solo contrario, e non di più? - Siamo rimasti d'accordo così. - E che quando si agisce in modo contrario si agisce a causa del contrario? Disse di sì. - E siamo o no rimasti d'accordo che si agisce contrariamente all'agire da saggi, quando si agisce da insipienti? Acconsentì. - E quando si agisce da saggi si agisce a causa della saggezza, mentre quando si agisce da insipienti si agisce a causa dell'insipienza? Ne convenne. [e] - Ma allora, se si agisce in modo contrario si agisce a causa del contrario? - Sì. - Nel primo caso si agisce, dunque, a causa della saggezza e nel secondo a causa della insipienza? - Sì. - In modo contrario? Senza dubbio. - A causa, dunque, del contrario - Sì. - Ma allora, l'insipienza è il contrario della saggezza? - Sembra. - Ti ricordi, no, che in principio siamo rimasti d'accordo nel sostenere che l'insipienza è il contrario della sapienza? Ne convenne. - E che ciascuna cosa ha un solo contrario? Disse di sì. - Ma allora, [333a] Protagora, quale dei due ragionamenti dobbiamo accantonare? Il ragionamento secondo cui ciascuna cosa ha un solo contrario, o l'altro in cui si sosteneva che la sapienza è altro dalla saggezza, che l'una e l'altra sono parti della virtù e che oltre ad essere diverse tra di loro, sono anche dissimili sia in se stesse che nelle loro proprietà, come le parti del volto? Quale dei due ragionamenti dobbiamo accantonare? perché i due ragionamenti non suonano in accordo: non cantano insieme e non si armonizzano tra loro. Ma come

potrebbero intonarsi, se per necessità ciascuna [b] cosa ha solo un suo contrario, e non di più, mentre all'insipienza, pur essendo una sola realtà, sembra che contrari siano la sapienza e la saggezza? Così Protagora?, dissi, o altrimenti? Fu d'accordo molto mal volentieri. - Saggezza e sapienza sarebbero, dunque, una sola cosa? Ma sopra ci è sembrato che la giustizia e la santità fossero quasi la stessa cosa so. Sù via! Protagora, prosegui, non ci perdiamo di coraggio! Esaminiamo anche il resto. Chi commette ingiustizia ti sembra che agisca da saggio nel compiere un atto ingiusto? - Personalmente, Socrate [c], esclamò, mi vergognerei di acconsentire a una cosa del genere, ma molti, in realtà, lo sostengono. - A chi, allora, dissi, debbo rivolgere il mio discorso, a costoro o a te? - Se vuoi, rispose, discuti prima l'opinione della massa se anche tu la pensi in questo modo oppure no. - Ma a me non importa nulla, solo che tu mi risponda: in realtà io desidero soprattutto esaminare il discorso in sé, anche se forse accade che io ad un tempo esamini me che interrogo e chi risponde.

[d] XXI. Protagora, in principio, orgogliosamente si scherniva - con la scusa che l'argomento era troppo difficile -, ma poi accondiscese a rispondere. - Sù via!, dissi, rispondimi da capo. Ti sembra si comportino con saggezza coloro che commettono ingiustizie? - E sia, rispose. - E dici anche che confortarsi con saggezza significhi pensare bene? Disse di sì. - E pensar bene, ben consigliarsi in quanto si commetta ingiustizia? - Sia pure. - Forse nel caso che operino bene, commettendo ingiustizia, o nel caso che operino male? - Se operino bene. - Sostieni che vi siano cose buone? - Dico di sì. - Sono dunque buone quelle cose, dissi, le quali sono utili agli uomini? - Ma sì, per Zeus, rispose, e certe cose se anche non sono utili agli uomini, [e] io le chiamo buone. Mi sembrava che Protagora si fosse già irritato e, voglioso di contesa, si fosse già preparato a combattere con le sue risposte. Come lo vidi in quella condizione d'animo, prendendolo con le buone gli domandai:[334a] - Ma tu Protagora, intendi forse parlare di quelle cose che non sono utili a nessun uomo, o di quelle, che non sono assolutamente utili? Anche queste chiami buone? - Niente affatto, rispose: ma io conosco molte cose che sono nocive agli uomini, come cibi, bevande, farmaci e mille altre; altre invece sono utili; altre poi che per gli uomini non sono né utili né dannose, mentre lo sono per i cavalli; altre, invece, sono utili solo ai buoi, altre ai cani; altre che non sono utili né a questi né a quelli, ma agli alberi; e ciò ch'è buono per le radici dell'albero è dannoso per i germogli, come per esempio lo sterco, che se dato alle [b] radici fa bene a tutte le piante, mentre se tu lo volessi buttare sui virgulti e sui ramoscelli giovani, tutti li distruggerebbe; e così anche l'olio è dannosissimo a tutte le piante ed esiziale ai peli di tutti gli animali fuorché a quelli dell'uomo;

ai peli dell'uomo, invece, è giovevole, e giovevole a tutto il corpo umano. In effetti il bene è qualcosa di così svariato e multiforme, che a volte la stessa cosa, questo [c] stesso olio, è utile all'uomo per le parti esterne del corpo, dannosissimo per quelle interne; e appunto per questo tutti i medici proibiscono agli ammalati di fare uso d'olio se non in piccolissima dose in ciò che debbono mangiare, e solo quanto basta a spingere la sgradevole impressione che nei cibi e nelle vivande è causata dalle sensazioni olfattive.

XXII. A queste sue parole, i presenti fragorosamente applaudirono, come se egli ben dicesse, ed io: - Protagora, esclamai, ho la disgrazia d'essere un poco smemorato, e se uno mi parla a lungo, mi dimentico quale sia [d] l'argomento del discorso. E allora, per esempio, come nel caso che fossi un po' sordo, volendo discutere con me riterresti di dover parlare più forte che con gli altri, così ora, essendoti incontrato con uno smemorato, spezzami le risposte e abbreviale, se ho da tenerti dietro. - Ma in che senso mi chiedi di rispondere in breve? Debbo rispondere più breve di quanto sia necessario?, chiese. - Niente affatto!, risposi. - Quanto è necessario, allora! [e], esclamò. - Sì, dissi. - Ma dovrò rispondere quanto a me sembra che ti debba rispondere o quanto sembra a te? - Ho sentito dire, aggiunsi, che tu sei capace di insegnare ad altri a parlare sullo stesso argomento sia, se vuoi, a lungo, sì che mai la parola venga meno, [335a] sia in modo tanto breve, che nessuno può parlare in maniera più breve di te. Se vuoi, dunque, discutere con me, usa pure nei miei confronti l'uno o l'altro dei due modi del ragionamento breve. - Socrate, già con molti, disse, sono disceso in campo nell'agone dei discorsi e se avessi fatto ciò che tu mi chiedi, se avessi cioè parlato come l'avversario m'invitava a parlare, non sarei apparso migliore a nessuno, né la rinomanza di Protagora si sarebbe diffusa tra i Greci. Io, resomi conto ch'egli non era soddisfatto delle risposte di prima e che avrebbe discusso a [b] malincuore rispondendo alle mie domande, ritenni che non fosse più mio compito prendere parte a quel colloquio: - Ma neppure io, Protagora, dissi, sto qui ad insistere perché il colloquio si svolga per noi contro quello che tu pensi, ma qualora tu voglia discutere sì che io possa tenerti dietro, allora discuterò con te. Certo, Protagora, perché tu sei capace, a quel che si dice, e come tu stesso confermi, di sostenere un colloquio sia con un lungo [makrologhìa], sia con un discorso breve [brachiuloghìa] poiché [c] tu sei sapiente, mentre a me è impossibile fare lunghi discorsi, nonostante desideri esserne capace. E dunque, per rendere possibile il colloquio, poiché sei ugualmente capace nei due generi di discorso, bisognerebbe che tu mi venissi incontro. Ma ora, poiché tu non vuoi, e anch'io ho le mie faccende, per cui mi è impossibile restare qui ad ascoltarti - debbo andare in un

posto - mentre pronunci interminabili discorsi, me ne vado, benché, in fondo, non senza piacere avrei ascoltato anche questi tuoi lunghi discorsi. Così dicendo mi alzo per andarmene, mentre [d] Callia con la destra mi afferra una mano e con la sinistra mi acchiappa per il mantello, questo mantello, e dice: - No, Socrate, non ti lasceremo andare, perché, se te ne vai, il dialogo non sarà più per noi così interessante: nulla, certo, ascolterei più volentieri che un dialogo tra te e Protagora. Fai dunque, un favore a tutti noi! Ed io, che già m'ero alzato per andarmene: - Figlio di Ipponico, dissi, sempre ho ammirato il tuo desiderio di sapere [filosofia], ma soprattutto ora ne canto le lodi e lo amo, onde [e] vorrei davvero farti un favore se tu mi chiedessi cose possibili, solo che adesso è come se tu mi domandassi di seguire Crisone d'Imera, un corridore nella pienezza della sua vigoria, o di andare a gara con un di quei corridori di lunghe distanze o di un'intera giornata; ti direi che io chiedo [336a] a me stesso molto più di quello che tu chiedi a me, di seguire costoro nella loro corsa, ma proprio non posso; ad ogni modo, se proprio mi vuoi veder correre alla pari con Crisone, pregalo di andare al passo con me, ché se io non posso correre velocemente, lui invece lo può lentamente. Così, se desideri ascoltare me e Protagora, pregalo che anche ora risponda come prima, quando brevemente [b] rispondeva a quello che gli domandavo: se no, che razza di dialoghi saranno i nostri? Io pensavo infatti che una cosa fosse trovarsi insieme dialogando, altro fosse parlare alla folla. - Ma vedi, Socrate, disse, sembra che Protagora sia nel giusto quando pretende che sia concesso a lui di discutere come vuole, a te come vuoi tu.

XXIII. Alcibiade, prendendo la parola, disse: - Non sei nel giusto, Callia! Il nostro Socrate confessa di non essere capace di fare lunghi discorsi e si ritira di fronte a [c] Protagora; quanto, invece, alla capacità di dialogare e di sapere rispondere e porre domande, mi stupirei se cedesse le armi ad alcuno. Se anche Protagora, dunque, confessa di esser meno abile di Socrate nel dialogo, a Socrate basta. Ma se pretende il contrario, discorra a domande e a risposte, senza distendere su ogni domanda un lungo discorso, eludendo gli argomenti e non volendo darne ragione, tirando [d] anzi in lungo, finché la maggioranza degli ascoltatori si dimentica su cosa verteva la discussione; sì, perché Socrate, invece, me ne rendo garante io, non se ne dimentica affatto, sebbene scherzi e dica d'essere smemorato. Secondo me, dunque, quello che Socrate dice è più giusto: è bene infatti che ciascuno esprima il proprio parere. Dopo Alcibiade, se ben ricordo, fu Crizia a prendere la parola, dicendo: - Prodico, Ippia, mentre mi sembra [e] che Callia sia troppo favorevole a Protagora, Alcibiade invece desidera sempre di vincere in qualsivoglia cosa

s'imbarchi; ma noi, non dobbiamo parteggiare né per Socrate né per Protagora, dobbiamo anzi pregare l'uno e l'altro perché di comune accordo non interrompano a mezzo [337a] il colloquio. Non appena Crizia ebbe pronunciato queste parole, Prodico disse: - Crizia, mi sembra che tu sia nel giusto, poiché coloro che assistono a questi discorsi debbono sì ascoltare ugualmente le due parti in discussione, ma non giudicare indifferente: non è la stessa cosa essere uguali e indifferenti; dobbiamo ascoltare ugualmente ambedue, ma non accordare indifferente il nostro favore all'uno e all'altro, ma apprezzare di più il saggio, di meno il più ignorante. Personalmente, o Protagora, o Socrate, ritengo che dobbiate venirvi reciprocamente incontro, e discutere tra di voi, ma non contendere: discutono [b] con benevolenza gli amici con gli amici, lottano quelli che tra di loro sono rivali e nemici. Bellissimo diverrebbe così il nostro trattenimento: voi che parlate trovereste in noi che ascoltiamo particolare approvazione e non lode - l'approvazione è nell'animo degli ascoltatori senza inganno, la lode invece è sovente solo nelle parole di chi mentisce contro la sua opinione -, e noi, che vi ascoltiamo, [c] proveremmo una grande gioia, ma non piacere - gioia prova chi impara, chi acquisisce sapere intellettuale, piacere invece chi mangia o riceve altra gradita impressione corporea.

XXIV. Molti dei presenti applaudirono, le parole di Prodico. Dopo di lui parlò Ippia il sapiente: - Voi qui presenti, disse, io ritengo che siate tutti quanti parenti, familiari, concittadini per natura, non per legge. Per natura [d] il simile è parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, compie molte violenze contro natura. E' dunque vergognoso che voi, pur conoscendo la natura delle cose, per essere i più sapienti dei Greci, e per questa ragione riuniti ora qui, in questo quasi Pritaneo della sapienza della Grecia, in questa casa, la più illustre e la più ricca di questa città, è vergognoso che non diciate nulla degno di tanto credito, ma contendiate fra di voi come gente di nessun valore. Vi prego, dunque, e insieme [e] vi consiglio, o Protagora, o Socrate, di mettervi d'accordo, ché noi, arbitri, vi faremo incontrare [338a] a mezza strada, e che tu, Socrate, non vada alla ricerca di questo sottile genere di dialogo che si svolge in poche parole, se a Protagora non piace, ma ti preghiamo di cedere e di allentare le briglie ai tuoi discorsi, sì che ci appaiano più maestosi ed eleganti, mentre preghiamo te, Protagora, di non distendere tutte le gòmene e, abbandonando la vela al vento propizio, di non sfuggire veloce nel mare dei discorsi perdendo di vista la terra; ma l'uno e l'altro preghiamo di tenere una rotta di mezzo. Fate dunque così, datemi retta, sceglietevi cioè un arbitro, un presidente, un pritano che [b] mantenga nella giusta misura i discorsi dell'uno e dell'altro.

XXV. La proposta piacque ai presenti e fu da tutti approvata, e mentre Callia rivolgendosi a me disse che non mi avrebbe lasciato andare, gli altri mi pregavano che si eleggesse un presidente. Io dissi allora che sarebbe stata una vergogna eleggere un arbitro della discussione: - Se l'eletto sarà inferiore a noi proseguii, non sarebbe giusto che il peggiore dirigesse i migliori; se uguale, neppure in questo caso sarebbe giusto poiché chi fosse uguale [c] a noi farebbe come noi, per cui sarebbe stato eletto inutilmente. Oh sì, potreste eleggere uno migliore di noi, ma, in verità, penso che vi sia impossibile trovare uno più sapiente di Protagora. Se, infine, eleggeste qualcuno niente affatto migliore, ma tale fosse proclamato da voi, anche questo sarebbe per Protagora uno scorno, eleggere per lui un arbitro come se fosse uomo di nessun conto, poiché per quanto mi riguarda non me ne importa, niente. Ad ogni modo vorrei fare così, perché sia possibile attuare quello che desiderate, cioè che la riunione e il nostro dialogo proseguano: se Protagora non vuole rispondere, [d] interroghi ed io gli risponderò cercando di mostrargli a un tempo come penso si debba rispondere; dopo che io avrò risposto a tutte le domande che vorrà pormi, sia lui, a sua volta, a darmi un'eguale spiegazione. Se poi non si mostrerà disposto a rispondere con esattezza alla domanda, io e voi gli rivolgeremo in comune quella stessa preghiera che avete rivolto ora a me, di non volere mandare a monte la nostra riunione, e, per questo, non v'è, certo, alcun bisogno di un presidente unico: presiederete tutti in [e] comune. A tutti sembrò che si dovesse fare in questo modo; Protagora certo non ne fu entusiasta pur sentendosi obbligato ad essere d'accordo: mi avrebbe interrogato e, quando mi avesse adeguatamente interrogato, avrebbe a sua volta risposto in breve.

XXVI. Cominciò, dunque, a interrogarmi press'a poco così: - Socrate, disse, io penso che una parte importantissima della cultura [paidèia] di un uomo consista nella [339a] buona conoscenza dei poeti, e cioè nel saper comprendere, del linguaggio dei poeti, quale si esprima come deve e quale no, e nel sapere analizzare tale linguaggio e renderne conto a chi ce ne chiede spiegazione. E ora, appunto, la mia domanda riguarderà lo stesso argomento su cui tu ed io abbiamo fino adesso discusso, e cioè la virtù, ma trasportato nel campo della poesia: solo questa sarà la differenza. Ebbene, in qualche luogo dice Simonide a Scopa, figlio di Creonte il Tèssalo:

[b] *difficile, sì, è divenire uomo veramente buono, quadrato di mani, di piedi, di mente, costituito senza pecca alcuna.*

Conosci questo canto, o dovrò recitartelo tutto? Ed io: - Non ce n'è affatto bisogno, risposi, poiché conosco il canto e mi accadde di averci riflettuto a fondo. - Ottimamente, disse; e che te ne sembra? Ti pare composto in bella forma e che giusto sia il concetto espresso, o no? - Mi sembra molto bello e giusto, risposi. - E pensi che sia composto in bella forma se il poeta cade in contraddizione [c] con se stesso? - No, risposi. - Guarda meglio, allora, esclamò. - Ma l'ho già esaminato a dovere, amico mio. - Sai dunque, disse, che il poeta procedendo nel canto, afferma in un passo:

non intonata giudico la sentenza di Pittaco, anche se detta da luminoso sapiente: difficile cosa è mantenersi onesto.

Ti rendi conto, no, che è la stessa persona ad esprimere lo stesso concetto e quello di prima? - Lo so, risposi. - E ti sembra che queste parole vadano d'accordo con quelle? - Mi sembra di sì (ma ad un tempo temetti che qualcosa volesse pur dire). E a te non sembra?, chiesi. - Ma come potrebbe apparirmi in accordo con [d] se stesso, chi esprima questi due concetti, che, prima, sì, a suo nome, afferma "esser difficile divenire uomo veramente buono" e che poco più sotto, procedendo nel carne, se ne scorda, e condanna Pittaco il quale esprime lo stesso suo concetto, "difficile cosa è mantenersi onesto", e dice di non approvare uno che sostiene il suo medesimo punto di vista? evidentemente, dunque, dal momento che Simonide condanna ciò ch'egli ha detto, condanna anche se stesso, sì che, o prima o poi, non ha detto cosa giusta. A tali parole, rumorose lodi si levarono da parte di molti [e] ascoltatori. Io, invece, dapprima, come colpito da un buon pugilatore, mi sentii offuscata la vista e fui preso da vertigine a quelle sue parole e al rumoroso applauso degli altri; poi, almeno a te posso dir la verità, per guadagnare tempo, ed esaminare cosa mai volesse dire il poeta, mi rivolsi a Prodico, e, chiamandolo: - Prodico, dissi, Simonide è tuo concittadino! è, dunque, giusto [340a] che tu accorra in suo aiuto. E proprio mi sembra di invocarti con le stesse parole di Omero quando esclama che lo Scamandro, assediato da Achille, invocò il Simoenta, dicendo:

caro fratello, cerchiamo insieme di trattenere la forza di questo eroe.

Con le stesse parole anch'io t'invoco, perché Protagora non ci "distrugga" Simonide. Per rimettere in piedi Simonide c'è davvero bisogno dell'arte tua, ispirata alle Muse, con la quale distingui 'volere' e 'desiderare', come cose diverse, e di te ho bisogno, che proprio ora

[b] hai detto tante e belle cose. Vedi un po' adesso se sei d'accordo con me: non sembra che Simonide si contraddica. Ma, caro Prodicò, dà prima tu il tuo giudizio: ti pare che 'divenire' ed 'essere' siano la stessa cosa, o cose diverse? - Diverse, per Zeus! esclamò Prodicò. - Nei primi versi, dunque, proseguì, Simonide esprime [c] il proprio giudizio, che difficile è divenire uomo veramente buono. - Vero, disse Prodicò. - E poi, seguitai, condanna Pittaco, non per il fatto che, come ritiene Protagora, dica cose identiche a quelle che ha detto egli stesso, ma perché ne dice diverse. Pittaco infatti non afferma che difficile è "divenire" onesto, come Simonide, ma mantenersi; e, appunto, o Protagora, l'essere e il divenire non sono, come sostiene Prodicò qui presente, la stessa cosa. Se peraltro l'essere non è identico al 'divenire', Simonide non è affatto in contraddizione. E forse, tanto Prodicò quanto molti altri potrebbero dire, sulle orme di Esiodo, che difficile è divenire buono, ché [d] dinanzi alla virtù gli dèi hanno posto il sudore"; ma quando si sarà "giunti sulla vetta", allora sarà facile posseder la virtù, "per difficile che sia".

XXVII. Udite queste mie parole, Prodicò mi lodò; ma Protagora: - La tua correzione, Socrate, disse, porta con sé uno sbaglio ancora più grosso di quello che volevi correggere. Ed io esclamai: - Allora, Protagora, sembra, ho combinato un gran brutto affare e sono proprio un [e] medico da ridere, se, con la mia cura, faccio peggiorare la malattia. - Ma è proprio così, disse. - E perché?, domandai. - Perché vasta sarebbe l'ignoranza del poeta, rispose, se sostenesse esser cosa facile impadronirsi della virtù, la più difficile di tutte invece, come a tutti pur sembra. - Per Zeus!, esclamai, è davvero opportuno che Prodicò si trovi ad assistere ai nostri discorsi, ché, o Protagora la sapienza di Prodicò rischia d'essere, in un certo qual modo, divina ed antica, o che [341a] sia cominciata con Simonide il, o, forse, anche prima. Ma tu, pur pratico di tante cose, di questa sembri assolutamente incompetente, e non esperto come lo sono io che ho seguito gli insegnamenti di Prodicò: tu, ora, mi sembra, non comprendi che anche il termine 'difficile' [*chalepòs*], Simonide non lo assumeva nel senso in cui lo prendi tu; non so, come a proposito del termine 'terribile' [*deinòs*], tutte le volte Prodicò mi rimprovera, quando, lodando te o altri, dico che Protagora è uomo sapiente e terribile, e mi domanda se non mi vergogno di chiamare [b] terribile ciò che è un bene: ciò che è terribile, afferma, è male; nessuno, ad esempio, dice 'terribile ricchezza!', né 'terribile pace!' né 'terribile salute!'; sì, invece, 'terribile malattia!', 'terribile guerra!', 'terribile povertà!', nell'idea, appunto, che 'terribile' significhi 'male'. Così, forse, anche il termine 'difficile', i Cei e Simonide lo prendono nel significato di 'male' o in qualche altro senso che tu non sai.

Interrogiamo dunque Prodico (giusto è interrogare lui sul linguaggio di Simonide): [c] cosa, Prodico, voleva significare Simonide con il termine 'difficile'? - Un male, rispose. - Ecco, Prodico, seguirai, perché Simonide condanna Pittaco, il quale afferma che "difficile è mantenersi onesto", come se avesse sentito dire da lui che 'male è mantenersi onesto'. - Ma, Socrate, cosa credi, domandò, che Simonide volesse dire, se non appunto questo, e rimproverare Pittaco di non sapere distinguere correttamente i vocaboli, come chi, essendo di Lesbo, sia stato allevato in una lingua barbara? - Ma, Protagora, dissi, hai ascoltato le parole [d] di Prodico? Hai qualcosa da contrapporgli? E Protagora: - Ben lungi, disse, è la cosa dall'essere così, o Prodico! Sono convinto, anzi, che anche Simonide diceva 'difficile' nel significato che tutti noi gli diamo, non intendendo 'male', ma qualcosa di 'non facile', che si raggiunge con molto lavoro. - Anch'io, Protagora, affermai, so che Simonide voleva dire questo e lo sa pure il nostro Prodico, solo che Prodico scherza e penso che abbia voluto saggiarti per rendersi conto se tu avessi saputo sostenere il tuo punto di vista; certo, che Simonide, con il termine 'difficile', non intendesse dire 'male', è subito largamente provato dalla frase che segue, in cui si dice [e] infatti:

Un dio solo potrebbe aver tale dono;

non è certo pensando questo, 'un male mantenersi onesto', che poi afferma che solo un dio potrebbe avere ciò, un dono concesso a un dio solamente; altrimenti Prodico sosterebbe che Simonide è in certo qual modo un impudente e nient'affatto cittadino di Ceo. Ma ora quello che a me sembra abbia avuto in mente Simonide, nel comporre questo canto, sono pronto a dirtelo, se vuoi saggiare a che livello sia in quello che, per usare le tue [342a] parole, tu chiami interpretazione della poesia; se lo vuoi sarò, invece, io a darti ascolto. Protagora, ascoltate le mie parole, disse: - Fa come vuoi, Socrate. Prodico, Ippia, tutti gli altri, mi pregarono, invece, vivamente.

XXVIII. - E va bene, dissi, cercherò di esporvi quello che penso di questo canto. La filosofia più antica e più viva che in alcun altro popolo greco si trova a Creta ed a Sparta, [b] e là sono sofisti più che in ogni altra parte della terra; ma essi lo negano e si atteggiavano ad ignoranti, perché chiaramente non appaia che per sapienza sono superiori a tutti gli altri Greci, come appunto quei sofisti di cui parlava Protagora, e vengano piuttosto ritenuti superiori nel saper fare la guerra e per il loro coraggio; e in tale modo si comportano perché pensano che se fosse noto ciò in cui sono davvero superiori, tutti

eserciterebbero la sapienza. Ma, ora, hanno tanto tenuto nascosta la loro vera superiorità che sono riusciti ad ingannare gli "spartaneggianti" degli altri stati, fino al punto ch'essi per imitarli [c] si ammaccano le orecchie, si avvolgono con strisce di cuoio le mani, vanno pazzi per la ginnastica, indossano corti mantelli, pensando, appunto, che sia con tali manifestazioni che gli Spartani dominano tra i Greci. Quando, invece, gli Spartani vogliono liberamente intrattenersi con i loro sofisti e sono stanchi di conversare di nascosto, espulsi gli "spartaneggianti" stranieri e qualsivoglia altro forestiero, stabilitosi a Sparta, si intrattengono con i sofisti, all'insaputa di tutti i forestieri; non solo, ma proibiscono a tutti i giovani, come avviene anche a Creta, di [d] recarsi in altri stati, perché non dimentichino gl'insegnamenti che hanno dato loro. In questi due stati non solo vi sono uomini, ma anche donne, che vanno fieri della loro *paidèia*. Che quanto dico è vero e che nei ragionamenti filosofici gli Spartani hanno un'ottima formazione, lo saprete in questo modo: se qualcuno voglia intrattenersi col più inetto degli Spartani, nella maggior parte dei casi troverà che lo Spartano dai suoi discorsi apparirà davvero uomo di nessun valore, solo che, poi, dove gli si presenterà l'occasione del discorso, scaglierà, [e] come ottimo arciere, una frase significativa, breve e densa, sì che il suo interlocutore farà la figura di non esser da più di un bambino. Di questo, appunto, c'è chi si è accorto, sia tra i contemporanei sia tra gli antichi, cioè che 'laconizzare' significa filosofare molto più che andar pazzi per la ginnastica, poiché si sono resi conto che pronunciare tali frasi è da uomini che hanno ricevuto una perfetta *paidèia*. Chi ben comprese questo furono Talete [343a] di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Briene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene, e tra questi si narra che settimo sia Chilone di Sparta. Essi furono tutti emuli, ammiratori, seguaci dell'*apaidèia* spartana e chiunque può comprendere che la loro sapienza è dello stesso stampo di quella spartana: ciascuno di loro ha pronunciato brevi, memorabili sentenze. Ed anche quando si trovarono riuniti insieme, consacrarono la primizia della loro sapienza ad Apollo, iscrivendo nel tempio [b] di Delfi le sentenze da tutti celebrate: "Conosci te stesso", "Nulla di troppo". Per quale ragione dico questo? Per mostrare quale fosse l'ambito della filosofia antica: una certa qual brachilogia spartana; e, appunto, anche di Pittaco, nelle riunioni private, era frequentemente ripetuto questo detto, lodatissimo dai sapienti: "difficile è mantenersi [c] onesti". Ecco perché Simonide, desideroso com'era d'aver fama di sapiente, comprese che se avesse abbattuto questo detto, come famoso atleta, e fosse riuscito vincitore, sarebbe stato celebre tra gli uomini del suo tempo. Fu, dunque, contro questo detto, e per tale scopo, che Simonide compose tutto il carme, volendo, con questo mezzo, togliere al detto ogni valore, come almeno

mi sembra.

XXIX. Esaminiamo ora tutti insieme il carme, per vedere se dico la verità. Sùbito, fin dai primi versi, sembrerebbero parole di un pazzo, se il poeta, pur volendo dire che difficile è divenire buono, v'introdusse il "sì" [tò mèn]. [d] Il 'sì' sembra, infatti, messo là senza ragione alcuna, a meno di non far l'ipotesi che Simonide parli contro il detto di Pittaco, come per combatterlo. Avendo detto Pittaco che difficile è mantenersi onesto Simonide obietta sostenendo: "No! divenire uomo buono è sì veramente difficile, Pittaco", e non "veramente buono": non a "buono" [e] si riferisce il termine 'veramente', quasi il poeta pensasse che alcuni sono buoni davvero, e altri buoni sì, ma non davvero - sciocca affermazione sarebbe questa e indegna di Simonide - ; bisogna fare, invece, l'ipotesi che nel carme, il 'davvero' abbia altra posizione, interpretando ipoteticamente così il detto di Pittaco, come se supponessimo che Pittaco parli e Simonide risponda. Dice, dunque, Pittaco: "Uomini, difficile è mantenersi onesti"; e Simonide risponde: "Pittaco, non è vero: non 'essere', ma 'divenire' [344a] uomo buono, quadrato di mani, di piedi, di mente, costituito senza pecca alcuna questo è davvero difficile". E qui è chiarissimo che il 'sì' è stato inserito con ragione e che corretto è riferire il 'veramente' all'ultima parola. Che così suoni n'è testimonianza tutto il seguito. Si può, infatti, per ciascun particolare del carme largamente provare che è stato ben costruito - è composto in realtà [b] con molta grazia e cura -, ma troppo lungo sarebbe analizzarlo in tutti i suoi particolari; esponiamone piuttosto il significato complessivo e l'intento, che, in tutto il carme, consiste soprattutto nella confutazione del detto di Pittaco.

XXX. Non a caso infatti dice, dopo pochi versi, con parole che in prosa suonano così: "divenire uomo buono è, sì, veramente difficile", comunque possibile, almeno per un certo tempo; ma, divenuto buono, permanere in questa condizione ed essere buono, come tu, Pittaco, sostieni, è [c],impossibile, non umano:

un dio solo potrebbe aver tale dono. Impossibile è invece che malvagio non sia l'uomo che irrimediabile sventura coglie.

Chi, ad esempio, è colto da irrimediabile sventura nel governo di una nave? Non, evidentemente, chi sia profano, ché sempre il profano è colpito. Come, dunque, nessuno potrebbe abbattere chi già fosse disteso a terra, ma solo abbattere chi prima fosse in piedi sì da farlo

giacere, così [d] anche irreparabile sventura potrebbe cogliere chi sia ricco di ripari, ma non chi sempre sia irreparabilmente senza; lo scatenarsi di tempesta grande potrà ridurre il nocchiero a non aver più ripari, il sopraggiungere di avversa stagione il contadino, altri imprevedibili casi il medico. Certo, a un uomo onesto è possibile divenire malvagio, come è anche testimoniato da un altro poeta, il quale dice:

anche l'uomo buono ora è malvagio e ora onesto;

[e] non è possibile invece che il malvagio divenga tale: è necessario che lo sia sempre. Chi, dunque, è pieno di espedienti, sapiente, buono, allorché lo colga irreparabile sventura

è impossibile che non sia malvagio;

tu, Pittaco, invece, dici che difficile è rimanere onesto, divenirlo è 'sì ' difficile, anche se possibile, ché impossibile è permanere onesto:

ogni uomo è buono quando agisce bene, quando male è cattivo.

[345a] In che consiste, ad esempio, un buon successo nella scrittura, e cosa rende buono un uomo nelle lettere? Evidentemente l'apprenderle. E qual è il modo di agire che rende buono un medico? Evidentemente l'avere appreso quali siano le cure degli ammalati. "Quando cattivo è cattivo." Chi potrà, dunque, divenire un cattivo medico? Evidentemente chi sia, innanzi tutto medico, e, in secondo luogo, un buon medico; solo così può anche divenire cattivo medico; noi, invece, profani di medicina, non potremmo mai, pur operando male, divenire medici, né, per le stesse ragioni, architetti, né tecnici di nessun'altra simile arte. [b] Ma allora, chiunque, pur operando male, non può divenire medico, evidentemente neppure potrà divenire cattivo medico. E così, anche l'uomo buono può divenire cattivo, per vecchiaia, per stanchezza, per malattia, per qualsivoglia altro accidente; proprio così, perché questo è l'unico cattivo evento, la perdita di scienza; il malvagio, invece, non può divenire malvagio - lo è sempre -, e se vuole divenire malvagio, deve prima divenire buono. Ecco, dunque, a cosa tende questo passo del carme: è [c] impossibile essere buono perdurando a essere tale, mentre è possibile che lo stesso, che è divenuto buono, divenga poi cattivo; "ma per più lungo tempo e ottimi sono coloro che gli dèi amano".

XXXI. Tutto questo, dunque, è detto contro Pittaco, e tanto più ciò lo dimostra il séguito del carne. Dice, infatti:

mai getterò io invano il destino della mia vita in una vuota speranza, cercando quel che è impossibile accada, un uomo immacolato, tra noi tutti quanti il frutto cogliamo dell'ampia terra: quand'io l'abbia trovato ve l'annunzierò;

[d] e dice (con tanta violenza, per tutto l'arco del carne, Simonide si scaglia contro il detto di Pittaco):

io, volentieri, lodo e amo tutti coloro che non agiscano in modo vergognoso; contro Necessità neppure gli dèi combattono ;

anche queste parole sono dette con lo stesso fine polemico. In realtà Simonide non era tanto incolto da sostenere d'intessere lodi di coloro che non fanno volontariamente il male, come se ci fosse uomo che fa il male di propria volontà. Anzi, sia pure approssimativamente, io so questo, che nessun sapiente ritiene che l'uomo sbagli di [e] propria volontà e volontariamente compia atti vergognosi e malvagi, ma sa bene che tutti coloro i quali agiscono in modo vergognoso e malvagio lo fanno involontariamente. In tal senso Simonide non sostiene d'intessere le lodi di chi non fa il male volontariamente, ma quel 'volontariamente' lo riferisce a se stesso. Simonide, certo, pensava che anche un uomo perbene si trova spesso a dovere costringere se stesso a farsi amico, a tributare lodi a qualcuno [346a], come, ad esempio, sovente capita all'uomo di avere una madre, un padre, una patria, o qualche altra cosa del genere, di natura diversa dalla sua. Orbene, i malvagi, quando capita loro una situazione del genere, quasi con letizia la vedono, e con parole di biasimo denunciano e accusano la malvagità dei genitori o della patria, per poterli così trascurare senza, per questo, riceverne rampogne e rimproveri; per tale ragione, anzi, li accusano ancor più del giusto, aggiungendo voluti odii alle naturali cause di [b] inimicizia; i buoni, invece, si sforzano di nascondere gli errori dei genitori e della patria, e di lodarli ugualmente. E se si sdegnano contro i genitori e contro la patria per avere ricevuto dei torti, si calmano e si riconciliano da sé, costringendosi ad amarli e a lodarli. Lo stesso Simonide, penso, sovente stimò bene lodare ed encomiare un tiranno, o altro simile uomo, non volontariamente, ma perché costretto. Ecco la ragione per cui anche a Pittaco dice: [c] non ti biasimo perché per natura io

sia incline a biasimare; tanto è vero che aggiunge:

a me basta chi non sia cattivo, chi troppo inetto non sia, chi conosca almeno il diritto che giova agli stati, [un uomo sano; un tale uomo certo non farò oggetto di vituperio

(per natura io non sono al vituperio incline)

ché degli sciocchi infinita è la stirpe,

e così chi provi piacere a biasimare, potrà saziarsi biasimando costoro.

Belle sono certo tutte quelle cose cui nulla si mescola di turpe.

[d] E non dice questo come se volesse significare che bianco è tutto ciò cui non si mescola il nero, *ché* sotto molti aspetti sarebbe ridicolo; ma egli approva anche la mediocrità senza biasimarla. Non cerco, dice, "l'uomo immacolato, tra quanti il frutto cogliamo dell'ampia terra: quando l'abbia trovato ve l'annunzierò"; ragion per cui non loderò nessuno, ma mi accontento di chi s'incammini su di una via di mezzo e non compia nulla di malvagio, *ché* Io tutti amo e [e] lodo (e qui usa la parlata dei Mitilenei, in quanto egli si rivolge a Pittaco dicendo: "tutti io lodo e amo volentieri": - qui il lettore, dopo 'volentieri', bisogna che faccia una pausa - , "purché non agiscano in modo vergognoso", anche se v'è gente che io lodo e amo a malincuore. [347a] E dunque, Pittaco, se tu mi avessi detto cose pur mediocrementemente giuste e vere, non ti avrei rimproverato; tu, invece, ora, pur dicendo gravemente il falso su cose di capitale importanza, credi di dire la verità: ecco perché ti rimprovero.

XXXII. Questa, o Prodicò, o Protagora, mi sembra, dissi l'intenzione con cui Simonide ha composto il suo carme. Ed Ippia: - Socrate, esclamò, anche a me sembra che tu [b] abbia fatto un'ottima analisi del carme; anche io, però, ho intorno allo stesso carme un discorso ben fatto, che, se volete, vi esporrò. E Alcibiade: - Sì, disse, o Ippia, ma un'altra volta; ora è giusto che, come sono rimasti d'accordo tra di loro Protagora e Socrate, Protagora, se ancora vuole, interroghi, e Socrate risponda, oppure, se a Protagora sembra meglio, sia Socrate ad interrogare. E io dissi: - Personalmente lascio a Protagora quale più gradisca dei due modi; ma, se vuole, accantoniamo carmi e [c] versi; io, Protagora, tornerei con piacere ai problemi intorno a cui ti ho

interrogato prima, per venirne a capo, esaminandoli con te: in realtà mi sembra che il discutere di poesia si avvicini molto a quel che avviene nei simposi di gente che nulla vale e da piazza. Tali persone, infatti, per l'incapacità di intrattenersi fra di loro mentre bevono insieme con le proprie risorse, con la propria voce e con i propri discorsi prive come sono di ogni educazione, fanno [d] aumentare il prezzo delle suonatrici di flauto e pagando cara l'estranea voce dei flauti, mediante tale voce s'intrattengono tra di loro; ove invece si trovano a simposio persone di valore e bene educate, non si vedranno né suonatrici di flauto, né danzatrici, né suonatrici di cetra, ma persone che da sé sono capaci di conversare insieme, senza alcun bisogno di questi cicalecci, di queste fanciullaggini, con la loro stessa voce, parlando e ascoltando a turno, con ordine, sia pur bevendo vino in grande quantità. Così, i [e] trattenimenti come i nostri, qualora riuniscano uomini quali i più di noi dicono d'essere, non hanno affatto bisogno di estranea voce, né di poeti che non si possono neppure interrogare su quello che dicono; i più li citano nei loro discorsi, e v'è chi sostiene che il poeta la pensa in un certo qual modo, chi in altro, discutendo su di un argomento impossibile a risolvere. Diciamo addio a tali [348a] trattenimenti, gli uomini buoni e belli trovino in se stessi la capacità di intrattenersi, mediante i propri discorsi, saggiando gli altri, e, a loro volta, dando prova di sé. Ecco, uomini come questi, mi sembra, dobbiamo soprattutto imitare, tu ed io, e accantonando i poeti, con i nostri soli mezzi, fare i nostri ragionamenti, sottoponendo ad esame la verità e noi stessi. E se ora vuoi interrogare tu, eccomi qua pronto a rispondere; se non vuoi, concedimi di portare a termine la discussione che abbiamo lasciato a mezzo. Mentre dicevo queste cose ed altre simili [b], Protagora non manifestava affatto quale delle due vie avrebbe presa. Alcibiade allora, rivolto a Callia, disse: - Callia, ti sembra che anche adesso Protagora faccia bene, rifiutandosi di manifestare se vuole o no discutere? A me non pare; ma i casi sono due: discuta, o dica che non vuol discutere, per sapere almeno che pensare di lui, e Socrate, o chiunque altro lo voglia, possa discutere con un [c] altro. A questo punto Protagora, preso, come mi parve, da vergogna, sia per le parole di Alcibiade sia per le preghiere di Callia e della maggior parte dei presenti, sia pure a fatica s'indusse a discutere e m'invitò ad interrogarlo dicendo che avrebbe risposto.

XXXIII. Io dissi allora: - Protagora, non credere ch'io voglia discutere con te per alcun altro motivo se non per delucidare questioni su cui, di volta in volta, sono in dubbio io stesso. Sono davvero convinto che Omero dica cosa [d] assai giusta con quel suo verso: "andando avanti in due, l'uno può comprendere prima dell'altro". In realtà, noi uomini, tutti insieme, siamo in un certo qual senso più

sicuri di fronte ad ogni opera, discorso, pensiero. Quando, invece, "qualcuno abbia pensato da solo", andando subito in giro cerca a chi possa esporre il suo punto di vista e trovarne conferma, e prosegue nella sua ricerca finché non abbia incontrato la persona adatta. Ecco perché anche io discuto volentieri con te piuttosto che con un altro, ritenendo che tu abbia profondamente esaminato tutti quei problemi, che ogni persona seria deve approfondire, e, dunque, e, soprattutto, il problema della virtù. Chi potrebbe [e] farlo meglio di te? Non solo tu ritieni di essere un uomo virtuoso, come alcuni che pur essendo virtuosi per proprio conto non sanno tuttavia render tali anche gli altri; ma tu stesso sei virtuoso e capace di rendere virtuosi anche gli altri. Non solo, ma possiedi una tale fiducia in te stesso, [349a] che mentre altri nascondono quest'arte, tu, invece, di fronte a tutti i Greci fai proclamare te stesso dandoti il nome di sofista e svelandoti maestro di paidèia e di virtù, e, per primo, hai ritenuto cosa degna ottenere un compenso per questo tuo lavoro. Si poteva, dunque, non invitarti a fare una simile indagine, a sottoporli a domande, a farti partecipe delle mie idee? Impossibile. Io, appunto, desidero ora riprendere quelle certe domande che prima ti ponevo e che alcune tu le richiamassi nuovamente alla memoria fin dal principio, altre le riesaminassimo insieme. Questa, se non erro, fu la mia prima domanda: sapienza, [b] temperanza, coraggio, giustizia, santità, questi cinque nomi si riferiscono forse a un solo oggetto, o ciascuno di tali nomi ha per soggetto una sua propria essenzialità e qualcosa che abbia una sua potenzialità, non l'una identica all'altra? Tu rispondesti che non sono cinque nomi per un solo essere, ma che ciascun nome denota una cosa particolare, e tutte sono parti della virtù, non come le parti [c] dell'oro, identiche fra di loro e ciascuna identica al tutto, ma come le parti del volto, l'una diversa dall'altra, e ciascuna diversa da quel complesso di cui sono parti, ognuna con una propria funzione, [*dünamis*]. Se ora, come allora, questa è la tua opinione, dillo. Se altra, esponila, ché, certo, non te ne farei alcun carico, se ora parlassi in altro modo: non mi stupirei se tu allora avessi parlato [d] in quella maniera, per mettermi alla prova.

XXXIV. - Ma, Socrate, esclamò, io ti dico che tutte queste effettivamente sono parti della virtù, e che quattro sono abbastanza simili tra loro, mentre il coraggio è molto diverso da tutte le altre. E che dico il vero lo saprai da questo; troverai un gran numero di persone estremamente ingiuste, empie, dissolute, ignoranti, eppure, in particolar maniera, coraggiosissime. - Fermati! esclamai, merita [e] il conto esaminare quello che dici. Con 'coraggiosi' intendi indicare gli audaci, o altro? - Sì, rispose, e anche i temerari, chi affronta pericoli che fanno paura alla maggioranza. - Sù via, allora, riconosci che la

virtù ha una sua bellezza e proprio perché bella te ne professi maestro? - Bellissima, rispose, se non sono impazzito. - Ma, seguitai, è in parte bella e in parte brutta, o è bella in tutto il suo complesso? - Secondo me è sommamente bella in tutto il suo complesso. - Lo sai [350a] chi sono quelli che audacemente si tuffano nei pozzi? - Certo, i palombari. Perché sanno quel che debbono fare, o per altro? Perché sanno il proprio mestiere. - E chi sono quelli che audacemente combattono a cavallo? chi sa andare a cavallo o chi non lo sa affatto - Chi sa cavalcare. - E chi combatte con lo scudo leggero? Chi conosce l'uso di tale scudo o chi non lo conosce affatto? - Chi ne conosce l'uso. Non solo, ma relativamente a tutto, disse, se è questo che vai cercando, ebbene chi sa è più audace di chi non sa e tanto [b] più audace diviene dopo avere appreso che non prima di apprendere. - Ma tu, replicai, hai mai veduto persone che non sanno nulla di tutte queste cose, eppure sono audaci di fronte a ciascuna di queste? - Altro che!, esclamò, anche troppo audaci. - E tali audaci persone sono anche coraggiose - Cosa brutta, disse, sarebbe allora il coraggio, ché pazzi sono costoro. - Già, ma cosa intendi, seguitai, per 'coraggiosi'? Non sono anche gli 'audaci'? - Lo sostengo ancora, rispose. - Eppure [c], proseguì, gli audaci, tali nel modo che abbiamo veduto, non ti sembrano coraggiosi, ma pazzi. Poco fa, d'altra parte, ti pareva che i più sapienti sono anche i più audaci, ed essendo più audaci, perciò stesso più coraggiosi. Secondo questo ragionamento sapienza e coraggio non sarebbero identici? - No, Socrate, disse, non ricordi bene quello che ho detto e quel che ti ho risposto. Interrogato da te se i coraggiosi fossero audaci, risposi di sì; ma se gli audaci fossero coraggiosi, questo non me l'hai domandato [d]; se me lo avessi chiesto avrei risposto: non tutti. Del resto, la mia affermazione, 'i coraggiosi sono audaci', non hai dimostrato affatto che non sia corretta. Sei passato poi a dimostrare che coloro che sanno sono più audaci di quanto lo fossero prima di sapere, e di coloro che non sanno, e con questo credi di poter concludere che il coraggio e il sapere siano la stessa cosa. Procedendo nella dimostrazione entro quest'ambito argomentativo, potresti sostenere che anche forza fisica e sapere siano la stessa cosa. Così, in primo luogo, se, entro i termini di tale procedimento, tu mi chiedessi se chi è fisicamente forte è potente, risponderei [e] di sì; e, in secondo luogo, se chi sa lottare è più potente di quanto lo fosse prima di sapere e di chi non sa lottare, risponderei di sì; e allora, avendo io accettato tali conclusioni, potresti, usando un'argomentazione identica a questa, sostenere, con il mio consenso, che la sapienza è forza fisica. Ma neppure in questo caso acconsentirei nel [351a] sostenere che i potenti sono forti; direi solo che i forti sono potenti. Sì, perché potenza e forza non sono la stessa cosa; ma l'una, la potenza, è frutto di scienza, e talvolta anche

di follia e di passione; la forza fisica, invece, è frutto di natura e del buon nutrimento dei corpi. Lo stesso si ripeta per il primo caso: audacia e coraggio non sono la stessa cosa, onde accade che i coraggiosi siano audaci, ma che non tutti gli audaci siano coraggiosi; l'audacia è frutto dell'arte e talvolta anche della passione e della follia, [b] come la potenza, mentre il coraggio è frutto di natura e, del buon nutrimento delle anime.

XXXV. - Protagora, seguitai, pensi che alcuni uomini vivano bene e altri male? - Sì. - E ti sembra che potrebbe vivere bene chi visse fra tormenti e dolori? - No, rispose. - Ma se compia l'arco della propria esistenza, dopo avere piacevolmente vissuto la vita, non ti sembra che allora egli abbia vissuto bene? - Mi sembra di sì!, disse. - Vivere piacevolmente è, dunque, [c] bene, spiacevolmente male. - Sì, aggiunse, purché viva provando piacere per le cose belle. - Ma come, Protagora? forse anche tu, come la maggioranza, chiami piacevoli certe cose cattive, e buone altre dolorose? Io intendo dire: in quanto sono piacevoli non sono anche buone, indipendentemente da ciò che ne possa derivare? Ed egualmente: le cose dolorose, in quanto dolorose non sono anche cattive? - Non so, Socrate, disse, dal modo come interroghi; se debbo, senza riserve risponderti, che [d] tutte buone sono le cose piacevoli e le dolorose tutte cattive. Mi sembra, comunque, che, non solo in relazione all'attuale risposta, ma rispetto anche a tutta la mia vita, sia più sicuro rispondere che alcune cose piacevoli non sono buone, e che, viceversa, altre dolorose non sono cattive, e che delle dolorose alcune non sono cattive, altre sì, e che, in terzo luogo, ve ne sono alcune che non sono né l'uno né l'altro, cioè né buone né cattive. - Ma non chiami piacevoli, dissi io, le cose che hanno in sé piacere [e] o che producono piacere? - Senza dubbio, rispose. - Questo voglio dire, dunque: se, in quanto piacevoli non siano anche buone, che è quanto domandare se il piacere, preso a sé, non sia un bene. - Esaminiamo, Socrate, esclamò, per usare le tue solite parole, la questione: se ci parrà che la ricerca abbia lo stesso esito del nostro ragionamento, e bene e piacere ci appariranno come una sola cosa, ne converremo insieme; se no, ne discuteremo. - Vuoi condurre tu la ricerca, dissi, o la debbo guidare io? - E' giusto, rispose, che conduca tu: sei tu che hai dato l'avvio al discorso. - Forse, aggiunsi, potremo chiarire [352a] la questione nel seguente modo? Se, ad esempio, qualcuno dovesse esaminare un uomo dal suo aspetto esterno in relazione alla salute o a qualche altra efficienza del corpo, dopo avere visto il volto, e le mani, direbbe: "Sù via, spogliati e mostrami anche il petto e la schiena, sì che possa esaminarti con più cura"; così, anch'io desidero qualcosa del genere per la presente ricerca. Vedendo che tu, nei confronti del bene e del piacere, sei così

ben disposto come hai detto, debbo dirti ancora questo: Coraggio [b], Protagora, metti a nudo anche questo lato del tuo pensiero: qual è il tuo punto di vista nei confronti della scienza? Ne hai la stessa opinione della maggioranza, o altra? questa è, all'incirca, l'opinione della maggioranza: la scienza non ha alcun vigore, capacità coordinatrice e di governo. E non solo i più ne hanno un simile concetto, ma sovente pensano che, pur nell'uomo che la possiede, non sia la scienza ad avere il governo, ma altro, ora la passione, ora il piacere, ora il dolore, talvolta l'amore, più [c] spesso la paura, in una parola si mettono in testa che la scienza sia come un servo, trascinata di qua e di là da tutti gli altri. Anche tu pensi in questo modo, o ritieni che la scienza sia qualcosa di bello, capace di avere in mano il governo dell'uomo, tanto che se qualcuno conosce i beni e i mali non può essere dominato da null'altro, né può comportarsi se non come gli comanda la scienza, e che la sola saggezza basti a soccorrere l'uomo? - Mi sembra, Socrate, affermò, che sia proprio come tu dici; non solo, ma che, ad un tempo, più che ad alcun altro sia per me brutto non sostenere che la sapienza e la scienza sono, tra [d] le più umane cose, le più potenti. - Giuste parole e vere!, esclamai. Ad ogni modo sai che la maggior parte degli uomini non crede né a me né a te; dicono, anzi, che, pur conoscendo il meglio e potendolo seguire, non lo vogliono, ma agiscono in tutt'altra maniera; e a quanti ho domandato quale ne sia la causa, hanno risposto che lo fanno perché sopraffatti o dal piacere o dal dolore o perché [e] dominati da qualcun'altra di quelle azioni di cui dianzi parlavo. Ma caro Socrate, disse, io credo che anche in molte altre questioni la gente vada errando. - Sù via, cerchiamo allora di persuaderla e di spiegare che cosa mai accada loro quando dicono d'esser sopraffatti dai piaceri, [353a] per cui non agiscono secondo il bene, pur conoscendolo. Se noi, forse, dicessimo loro: "Uomini, voi non ragionate bene, vi sbagliate"; ci chiederebbero: "O Protagora, o Socrate, se quel che ci accade non è soccombere ai piaceri, cosa è allora, cosa dite che sia? Parlate!" - Ma che bisogno c'è, Socrate, di esaminare l'opinione della gente, che dice quel che le capita? - Penso, risposi, che una [b] tale indagine ci serva per scoprire in che rapporto il coraggio si trovi con le altre parti della virtù. Se perciò credi di dover restare a quel che sopra ci è risultato, che io debba condurre la ricerca, sulla via che, almeno io, penso la migliore, per chiarire la questione, seguimi; ma se non vuoi e lo preferisci, smettiamo. - Ma no!, esclamò, hai detto cose giuste; continua pure come hai cominciato.

[c] XXXVI. - Ebbene, dissi, se ancora una volta ci chiedessero: "Cosa sostenete che sia quello che noi dicevamo essere sopraffatti dai piaceri ?", personalmente risponderei: "State a sentire, ché io e

Protagora cercheremo di spiegarvelo. Non confessate, uomini, avvenirvi proprio questo in quei casi in cui, ad esempio, e sovente avviene, vi fate dominare dai cibi, dalle bevande, dagli amori, e, pur riconoscendo che sono cose cattive, ugualmente le fate?" - Direbbero di sì. - E dunque, tu ed io interrogiamoli [d] di nuovo: "Ma per quale ragione dite che sono cattive? forse perché sul momento procurano piacere e ciascuna è piacevole, o perché in séguito sono causa di malattie e fonte di povertà e di altri simili guai? O, forse, anche se non fossero in futuro fonte di tutto questo, ma solo causa di godimento, sarebbero comunque mali, perché fanno pur sempre godere chi li prova?". Potremmo immaginarci mai, Protagora, che altra da questa sia la loro risposta: non sono mali per il piacere che sul momento [e] procurano, ma per gli effetti che seguono, malattie e via di séguito? - Penso proprio, rispose Protagora, che la maggioranza risponderebbe in questo modo. - E dunque, essendo causa di malattie sono causa di dolori, ed essendo causa di povertà sono causa di dolori? Sarebbero d'accordo, credo. Protagora disse di sì. - "Dunque, uomini, anche a voi, come a me e a Protagora, queste cose sembrano mali non altro che per il fatto di finire in dolori, [354a] privandoci di altri piaceri". Sarebbero d'accordo? A tutti e due sembrò di sì. - E se ancora, rovesciando i termini della questione, domandassimo loro: "Uomini, voi che affermate esservi beni che pur sono dolorosi, in tali casi non parlate forse, ad esempio, degli esercizi ginnastici, delle campagne militari, delle cure mediche che consistono in operazioni chirurgiche mediante cauterizzazioni, tagli, e in medicamenti e in diete rigorose, tutte cose buone, ma dolorose?". Risponderebbero positivamente? [b] Gli sembrò di sì. - "E li chiamate beni, perché lì per lì procurano sofferenze e dolori fortissimi, oppure perché ne derivano in séguito salute, benessere fisico, salvezza di stati, dominio su altri, ricchezza?". Direbbero di sì, credo. Fu d'accordo. - "E per quale altra ragione questi sono beni, se non perché finiscono per procurarci piaceri e liberano dai dolori o da essi preservano? Oppure avete presente qualche altro scopo oltre il piacere [c] e il dolore in considerazione del quale li chiamate beni?". Direbbero di no, credo. Lo credo anch'io, disse Protagora. - "Inseguite, dunque il piacere come un bene e fuggite il dolore come un male?". Sembrò anche a Protagora. - "Voi, dunque, ritenete che male e dolore coincidano, come bene e piacere, dal momento che chiamate male lo stesso godimento, qualora privi di piaceri più grandi di quelli ch'esso procura, e sia causa di dolori più grandi dei piaceri che offre. Certo, se chiamate [d] male il godimento per qualche altro motivo e tenendo d'occhio altro fine, dovrete dirlo anche a noi: ma non lo potrete". - Sembra anche a me, disse Protagora. - "Ancora: quanto al soffrire, non siamo nello stesso caso? Chiamate bene il soffrire, qualora liberi da dolori più grandi di

quelli ch'esso procura o sia causa di piaceri più grandi dei dolori che vi dà. Se tenete presente altro fine [e] da quello che dico, allorché affermate che il soffrire è un bene, dovreste dirlo anche a noi: ma non lo potrete". - Vero!, disse Protagora. - E se voi uomini, seguitai, mi chiedeste ancora: "Per quale ragione insisti così a lungo e sotto vari aspetti su questo argomento?": "Perdonatemi", risponderei: "in primo luogo non è facile spiegare in che consiste ciò che voi chiamate esser sopraffatti dai piaceri; in secondo luogo, qui è la chiave di ogni altra spiegazione. Ma, attenti, perché fino a questo punto siete ancora in tempo [355a] a ritirare la vostra mossa, se avete la possibilità di sostenere che il bene è altro dal piacere, o che il male è altro dal dolore; oppure vi contentate di trascorrere dolcemente la vita senza dolori? Se vi contentate e non potete sostenere altro, che cioè il buono e il cattivo si riducono a piacere e a dolore, ascoltate le conseguenze. Stando così le cose, vi dico che ne scaturisce un ragionamento da far ridere, quando affermate che l'uomo pur conoscendo che il male è male, ugualmente lo fa, anche se poteva non farlo, trascinato e sopraffatto dai piaceri; non solo, ma, per altro [b] verso, dite poi che l'uomo pur conoscendo il bene si rifiuta di farlo, vinto dai piaceri del momento".

XXXVII. Che tutto questo sia ridicolo, risulterà evidente se insieme non vengano usati tanti nomi, 'piacere' e 'dolore', 'bene' e 'male': poiché si è rivelato trattarsi di due sole cose indichiamole con due soli nomi, con i termini [c] 'bene' e 'male', poi con i termini 'piacere' e 'dolore'. Stabilito questo, diciamo: l'uomo pur conoscendo che il male è male, ugualmente lo fa. E a chi ne chiedesse il perché, diremo: "perché sopraffatto". "Da cosa?", domanderà quel tale: e qui non possiamo più rispondere" dal piacere ché piacere ha preso in cambio altro nome, cioè 'bene' invece di 'piacere'; gli risponderemo, allora, e diremo: "sopraffatto"; " Da cosa? "; e noi: "dal bene, per Zeus!", esclameremo. Ma se chi c'interroga è per caso un insolente, ridendo dirà: "Le vostre parole fanno ridere, se ponete [d] che uno fa il male, conoscendo che è male e che non deve farlo, sopraffatto dai beni. E tali beni, dirà, secondo voi, valgono o no a vincere i mali?". E' chiaro che risponderemo dicendo che sono validi a vincere i piaceri, ché altrimenti non cadrebbe in errore chi si lascia vincere dai piaceri. Ma quel tale, forse, incalzerà: "In che cosa i beni sono meno validi dei mali e i mali dei beni? Non in altro che nel fatto che gli uni sono più grandi e gli altri meno; o gli uni in maggior numero, gli altri in numero minore?". [e] Non potremmo dare altra risposta. "Ma allora, dirà, evidentemente quello che voi dite 'essere sopraffatti' è uno scegliere mali maggiori in cambio di beni minori": Ecco un punto fermo! Sostituiamo ora questi nomi con i termini 'piacevole' e

‘doloroso’, a proposito di queste stesse cose, e diciamo che ‘l’uomo compie...’, prima dicevamo che l’uomo compie cose cattive, ora cose dolorose, sapendo che sono dolorose, sopraffatto dai piaceri, che [356a] evidentemente non meritano affatto di vincere. E quale mai altra valutazione del pregio del piacere nei confronti del dolore può esservi se non un eccesso o un difetto dell’uno rispetto all’altro? Piaceri e dolori, cioè, possono essere, comparativamente, maggiori o minori, per grandezza, in maggiore o minor numero, in maggiore o minor grado. Se infatti qualcuno obietta: "Ma Socrate, grande è la differenza tra il piacere del momento e il piacere o il dolore futuri!". "Sì, risponderei, solo che tale differenza non consiste che nel piacere o nel dolore, e non in altro. Ma tu, come chi ben sappia pesare, dopo avere raccolto da una [b] parte il piacere, dall’altra il dolore, e avendo anche aggiunto, sul piatto della bilancia, il vicino e il lontano, dicci qual è il più grande. Se peserai piaceri contro piaceri, sono sempre da prendere i più grandi e i più numerosi; se dolori contro dolori, i più piccoli e i meno numerosi; se piaceri contro dolori, qualora i dolori siano soverchiati dai piaceri - dolori vicini siano soverchiati da piaceri lontani o mali lontani da piaceri vicini -, l’operazione della scelta deve farsi dove si abbia l’eccedenza; qualora invece [c] i piaceri siano soverchiati dai dolori si deve evitare ogni azione. Uomini, direi, non è così che va impostata la questione?". E’ chiaro che non potrebbero rispondere diversamente. Sembrò così anche a lui. - "Se così è, proseguirò, rispondete anche a questo: una stessa grandezza otticamente appare maggiore da vicino e minore da lontano, o no?". Diranno di sì. - "E così le cose grosse e numerose? e voci di uguale intensità da vicino sembrano più forti, da lontano più deboli?". Direbbero di sì. [d] - "Ma allora, se la nostra felicità consistesse in questo, nell’usare e nel prendere il più grande, nell’evitare e non usare il più piccolo, in cosa ci sembrerebbe consistere la salvezza della vita? Nell’arte della misura, oppure nella forza dell’apparenza? o la forza dell’apparenza ci svierebbe e ci farebbe spesso prendere e lasciare a caso le stesse cose, sia nelle nostre azioni sia nella scelta del grande e del piccolo, mentre l’arte della misura, togliendo ogni efficacia a tale illusione [*phàntasma*] e rivelando la verità, farebbe sì che l’anima riposando su di essa fosse tranquilla, [e] e, in tal modo, salverebbe la vita?". Non sarebbero forse quei tali d’accordo con noi che l’arte della misura, e non altra, ci salverebbe? Protagora fu d’accordo che solo l’arte della misura ci salverebbe. - "Ebbene, se la salvezza della vita dipendesse dalla scelta del pari e del dispari, quando si dovesse scegliere correttamente il più e quando il meno, o preso per sé o in relazione ad altro, gli sia vicino o lontano, cosa mai ci salverebbe la vita? [357a] Non sarebbe forse la scienza? Non, in linea di massima, una certa qual arte della misura, se dev’essere un’arte dell’eccesso e

del difetto? E la scienza del pari e del dispari non consiste forse nell'arte del numero [aritmetica]?". Quei tali uomini sarebbero d'accordo con noi, oppure no? Anche a Protagora sembrò ch'essi sarebbero stati d'accordo. "Ebbene, uomini, poiché la salvezza della nostra vita si è rivelata consistere nella corretta scelta del piacere e [b] del dolore, dei più numerosi e dei meno, dei più grandi e dei più piccoli, dei più lontani e dei più vicini, non si rivelerà altrettanto evidente ch'essa sarà, innanzi tutto, arte della misura, poiché si tratta, appunto, di una ricerca dell'eccesso e del difetto e della reciproca uguaglianza in cui si trovano piaceri e dolori?". - Necessariamente. - "Non solo, ma tale arte della misura non si risolverà necessariamente in un'arte e in una scienza?". Saranno d'accordo. - "Di quale arte e di quale scienza si tratti, lo vedremo in un secondo momento. Basti ora dire che è scienza: questo serve alla dimostrazione che io e [c] Protagora dobbiamo darvi intorno a ciò su cui ci interrogavate. Se ricordate avete posto la domanda, allorché Protagora ed io fummo d'accordo nel sostenere che nulla v'era di più forte della scienza e che dovunque essa si trovi ha sempre in suo dominio il piacere, domina sempre tutto; voi, invece, sostenevate che il piacere ha sovente in suo dominio anche l'uomo che sa, e poiché noi non eravamo d'accordo, voi ci chiedeste: "Protagora, Socrate, se tale situazione non è esser soprafatto dal piacere, cosa è mai e cosa dite che sia? Ditecelo!". Se allora avessimo subito [d] risposto: "l'ignoranza", avreste riso di noi; ora, invece, se rideste di noi, ridereste di voi stessi. Eh sì, ché anche voi avete riconosciuto che per difetto di scienza errano nella scelta dei piaceri e dei dolori, cioè dei beni e dei mali, quelli che errano, e non solo per difetto di scienza, ma di quella particolare scienza che, sopra, avete riconosciuto essere l'arte della misura. Ebbene, anche voi sapete che un'azione errata per mancanza di scienza è dovuta ad ignoranza [e]. E allora, lasciarsi soprafare dal piacere è suprema ignoranza, quella suprema ignoranza, di cui Protagora dice di essere medico e con lui Prodico e Ippia; voi, invece, ritenendo che non si tratti affatto di ignoranza, non andate né mandate i vostri figli dai maestri di quest'arte, dai sofisti, convinti che tale arte non si possa insegnare; anzi, solleciti solo del vostro denaro, non dandolo a costoro agite male sia dal vostro individuale punto di vista sia nei confronti della cosa pubblica".

[358a] XXXVIII. Ecco quanto avremmo potuto rispondere alla maggioranza. E ora, insieme a Protagora, chiedo a voi, o Ippia, o Prodico (anche a voi sia comune il discorso), se vi sembra che abbia detto la verità o mi sia sbagliato. Oltre ogni aspettativa tutti furono dell'opinione che quel che si era detto fosse vero. - Ebbene, dissi, siete allora d'accordo nel sostenere che il piacere è bene, il dolore male. E

mi raccomando di accantonare le sottili distinzioni di Prodico sul significato delle parole: ottimo Prodico, che tu lo denomini piacevole, o dilettevole, o gradevole, o [b] come meglio ti piaccia, rispondi, comunque, tenendo conto della mia intenzione. Ridendo Prodico fu d'accordo e così gli altri. - E che pensate, amici, dissi, di quest'altro aspetto della questione? Tutte le azioni che tendono ad assicurare una vita esente da dolore e piacevole, non sono forse belle? E l'opera bella non è forse buona e utile? Furono della stessa opinione. - E allora, seguitai, se il piacere è bene, nessuno, sapendo o credendo che altre possibili azioni siano migliori di quelle che compie, [c] fa le peggiori, mentre potrebbe compiere quelle migliori. E l'essere vinto da se stesso è ignoranza, il vincere se stesso sapienza. Furono tutti della stessa opinione. - Non solo, ma non è questo che chiamate ignoranza, avere una falsa opinione e ingannarsi su cose di grande valore? Anche su questo furono tutti d'accordo. - E quali altre conclusioni trarre, proseguì, da quel che si è detto, se non queste: che nessuno volontariamente si [d] volge a ciò che è o che ritiene male; che, sembra, è contrario all'umana natura ricercare ciò che si ritiene male invece del bene; e che quando si è costretti a scegliere tra due mali, nessuno preferirà il più grande potendo scegliere il minore. Fummo tutti d'accordo nel ritenere che tutto questo fosse vero. - E allora?, seguitai, cosa chiamate timore e paura? Date loro lo stesso significato che dò io - ? Mi rivolgo a te, Prodico! Io, con l'uno e l'altro termine, intendo una certa aspettativa di un male, sia da voi chiamata timore o paura. A Protagora e ad Ippia sembrò che appunto questo fossero il timore e la paura; [e] a Prodico, invece, che fosse il timore, non la paura. - Ma ora, Prodico, non ha nessuna importanza distinguere tra i significati, quel che importa è altro! Se tutto quello che abbiamo detto è vero, ci sarà forse uomo che vorrà muoversi incontro a ciò che desta in lui timore, quando potrebbe andare incontro a ciò che non teme? O è impossibile, dopo quanto abbiamo convenuto? Ciò che si teme, siamo rimasti d'accordo, è ritenuto un male, e nessuno volontariamente si muove incontro a quello che ritiene un male, né lo sceglie. Anche su questo furono [359a] tutti della stessa opinione.

XXXIX. Messi a fondamento questi cardini, dissi: - Prodico, Ippia, tocca ora a Protagora giustificare la sua prima risposta, dimostrandone la giustezza: non dico la sua primissima risposta, - allora, infatti, sostenne che delle cinque parti della virtù, nessuna è simile alle altre, ma che ognuna ha una sua propria funzione - , non di questo io parlo' ma di quel che ha sostenuto in séguito. Sùbito dopo, infatti, egli disse che quattro di queste virtù avevano tra [b] loro una qualche somiglianza, ma che ve n'è una, il coraggio, molto diversa dalle altre, e di ciò, disse, mi sarei potuto convincere mediante la seguente prova:

"Socrate, troverai uomini estremamente empì, ingiusta, dissoluti, ignoranti, eppure coraggiosissimi; riconoscerai da questo che il coraggio è molto diverso dalle altre parti della virtù". Sul momento, allora, io rimasi sommamente stupito della risposta, e tanto più me ne stupisco ora, dopo questa discussione avuta con voi. Gli domandai, dunque, se chiamava i coraggiosi audaci, ed egli rispose: "Non solo, ma anche [c] i temerari". Ricordi, Protagora, domandai, di aver risposto così? Disse di sì. - Sù via!, esclamai: di fronte a cosa i coraggiosi si mostrano temerari? Alle stesse cose di fronte a cui i vili sono vili? - No!, rispose. - Di fronte a cose diverse, allora! - Sì!, disse - Forse che i vili affrontano imprese sicure, i coraggiosi azioni pericolose? - Così, Socrate, dice la maggioranza [d] degli uomini. - Vero, affermai; comunque, non questo domando, ma tu di fronte a cosa dici che si mostrano temerari i coraggiosi? Vanno, dunque, incontro alle cose pericolose, ritenendole da temersi, o a quelle che non lo sono? - Ma i tuoi precedenti ragionamenti, disse, hanno dimostrato che la prima ipotesi è impossibile. - Vero anche questo, risposi; e allora, se la dimostrazione era valida, nessuno affronta quello che ritiene pericoloso, dal momento che abbiamo trovato che lasciarsi sopraffare è ignoranza. Fu d'accordo. - La verità è che tutti affrontano le cose che ispirano fiducia, i vili e i coraggiosi, [e] e sotto questo aspetto vili e coraggiosi affrontano lo stesso genere di rischi. - Però, o Socrate, disse, assolutamente contrarie sono le cose verso cui si volgono i vili e i coraggiosi. Così, per esempio, gli uni volontariamente vanno in guerra, gli altri no. - E bello, dissi, o è vergognoso andare in guerra? - Bello!, esclamò. - Se bello è, dunque, anche bene, per ciò che abbiamo riconosciuto sopra: abbiamo convenuto infatti che tutte le azioni belle sono buone. - Vero, e così mi sembra ancora. - Giusto, dissi. Ma chi sono quelli che, secondo te, non vanno in guerra volontariamente, sebbene sia cosa bella e buona? [360a] - I vili, rispose. - Ma, dissi, se è bella e buona cosa, è anche piacevole? - Eravamo rimasti d'accordo così, rispose. E allora i vili, pur avendone conoscenza, non si muovono volontariamente verso ciò che è più bello, migliore, più piacevole? - Ma, disse, se ammettiamo questo rovesciamo tutto quello che abbiamo precedentemente ammesso. - E il coraggioso, invece? Non si muove egli verso ciò che è più bello, migliore, più [b] piacevole? - E' necessario ammetterlo. - E allora, in linea generale, non è forse vero che i coraggiosi non hanno, quando temono, vergognosi timori, né, quando ardiscono, vergognosa audacia? - E' vero, disse. - E se non è vergognoso, non è, forse, bello il loro ardire? Ne convenne. - E se è bello, è buono? - Sì. - Di contro, i vili e i folli non hanno, forse, vergognosi timori e vergognose audacie? Ne convenne. - E non ardiscono cose vergognose e cattive non altro che per questo, per incoscienza e ignoranza? - Proprio così!, disse. - E

allora, ciò per cui i vili sono vili, lo chiami [c] viltà o coraggio? - Viltà!, rispose. - Ma non è risultato che i vili sono vili per ignoranza delle cose da temere? - Senza dubbio, rispose. - A causa dunque di questa ignoranza i vili sono vili? Ne convenne. - Ma ciò per cui i vili sono vili, non hai riconosciuto essere la vigliaccheria? Acconsentì. - La vigliaccheria non sarebbe, dunque, se non ignoranza delle cose da temere e di quelle da non temere? Fece cenno di sì. - Ma allora, proseguì, il coraggio è il contrario della vigliaccheria? [d] - Sì. - E allora, la scienza delle cose da temere e di quelle da non temere è contraria alla loro ignoranza? Fece di nuovo cenno di sì. - E tale ignoranza non è vigliaccheria? Ne convenne, ma non senza fatica. - Non consiste, dunque, il coraggio nella scienza delle cose da temere e di quelle da non temere, che è, appunto, il contrario della loro ignoranza? Qui non volle neppure far cenno di sì e rimase in silenzio. Io dissi allora: - Ma perché, Protagora, non dici né sì né no a quel che ti domando? - Concludi tu stesso, rispose. - Sì, ma dopo averti domandato ancora una [e] sola cosa, aggiunsi: se, come prima, ti sembra ancora che vi siano uomini ignorantissimi, ma coraggiosissimi. - Socrate, disse, mi sembra proprio che tu voglia far pompa della tua vittoria insistendo perché sia io a risponderti. E va bene, ti farò questo favore, e conseguentemente a ciò che abbiamo stabilito, rispondo: è impossibile, mi sembra.

XL. - Ma no!, esclamai. Non altro fine hanno tutte queste mie domande, se non la mia volontà di indagare in che consista ciò che concerne la virtù e cosa mai essa sia. [361a] Sono convinto che, chiarita tale questione, altrettanto chiaro diverrebbe se la virtù sia o no insegnabile, ciò su cui tu ed io, l'uno dopo l'altro, abbiamo tenuto sì lungo ragionamento, io per sostenere che la virtù non è insegnabile, tu, invece, che lo è. Ebbene, mi sembra che l'esito dei nostri ragionamenti, cui siamo giunti ora, come se fosse personificato, ci accusi e ci derida, e, se potesse prendere la parola, ci direbbe: "Che uomini curiosi siete, o Socrate, o Protagora! Tu Socrate, il quale prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, sei ora tutto intento a metterti in contraddizione con te stesso, cercando di dimostrare [b] come tutto sia scienza, la giustizia, la temperanza, il coraggio, che è poi l'argomento migliore per mostrare che la virtù è insegnabile: ché se la virtù fosse altro dalla scienza, come si sforzava di sostenere Protagora, evidentemente non sarebbe insegnabile. Se ora, invece, risulterà che, in tutto e per tutto, è scienza, come tu, Socrate, cerchi di chiarire, sarebbe da stupirsi se non fosse insegnabile. Protagora, invece il quale si fondava allora sul presupposto che la virtù è insegnabile, ora sembra tutto preso dal sostenere il contrario, sì che la virtù per un pelo non si rivela [c] esser tutto fuori che scienza: se così

fosse non sarebbe affatto insegnabile". Ecco perché, Protagora, vedendo io come tutti i nostri discorsi siano terribilmente andati sottosopra, ho il più vivo desiderio di chiarire fino in fondo la questione, e vorrei che noi, i quali abbiamo discusso tali problemi, discutessimo anche su che cosa sia la virtù; solo allora potremo di nuovo ricercare se essa sia insegnabile oppure no, sì che il nostro Epimeteo non ci faccia cadere in errore, ingannandoci, come anche nella distribuzione [d] trascurò l'uomo, secondo le tue parole. Anche nel mito, Prometeo mi è piaciuto più di Epimeteo, e mettendomi sulla sua traccia, per provvedere appunto alla mia vita in tutta la sua intierezza, mi preoccupo di tutti questi problemi, e, se lo vuoi, come ho detto fin dal principio, mi farebbe piacere seguire a trattarne insieme a te. E Protagora: - Socrate, disse, io lodo la tua intenzione e il modo con cui svolgi i tuoi ragionamenti. No, io non credo [e] d'essere un uomo cattivo sotto tutti gli aspetti e meno che mai invidioso, tanto è vero che già di fronte a molti ho detto che tra gli uomini in cui mi sono imbattuto apprezzo te più di tutti, particolarmente tra i tuoi coetanei; sostengo, anzi, che non mi stupirei se tu divenissi famoso per sapienza. Ma su tutto questo torneremo, quando tu voglia, in un altro momento: ora è tempo di pensare ad altro. - Certo, dissi, dobbiamo fare così, se ti sembra. [362a] Anche per me si è già fatto tardi ed è già l'ora di andare dove ho detto, e, se sono rimasto, è stato solo per essere cortese con il bel Callia. Dopo esserci scambiate queste ultime parole, ce ne andammo.

GORGIA

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Socrate e Cherefonte arrivano alla casa di Callicle, quando Gorgia ha già terminato la sua esibizione. E' loro desiderio interrogare il sofista su quale sia la sua professione (I 447a-d). Cherefonte, mediante una serie di analogie, cerca di precisare a Gorgia la sua domanda, ma interviene Polo a fare un'alto elogio dell'arte del suo maestro (II 447d-448c). Socrate respinge l'intervento di Polo: non si tratta di sapere la qualità di quest'arte, ma cosa essa propriamente è. Chiede perciò che sia lo stesso Gorgia a rispondere: Gorgia si dichiara maestro di retorica, non solo esperto di quest'arte ma capace di renderne esperti gli altri (III 448d-449c). Gorgia definisce la retorica come arte dei discorsi. Ma di quali discorsi? Tutte le arti hanno come oggetto i discorsi relativi a ciò di cui si occupano. Solo la retorica perciò, precisa Gorgia, si attua esclusivamente mediante discorsi, senza elementi pratici (IV 449c-450c). Ma in che senso la retorica, obietta Socrate, è diversa da quelle altre arti (matematica, ecc.), che si attuano esclusivamente mediante discorsi? (V 450c-451a). Qual è dunque il contenuto dei discorsi di cui la retorica è arte? Le massime e le ottime tra le cose umane, risponde Gorgia (VI 451a-d). Questa, però, potrebbe dirlo chiunque a proposito della propria arte. E Gorgia precisa che con quella risposta egli intendeva l'abilità di persuadere gli altri soprattutto nei tribunali e nel Consiglio (VII 451d-452e). La retorica è dunque produttrice di persuasione. Ma persuasione intorno a che cosa dal momento che anche le altre arti persuadono intorno a ciò di cui sono arti? (VIII 452e-454a). E poiché Gorgia ribadisce la sua risposta, Socrate modifica la domanda: quale persuasione produce la retorica: quella da cui proviene il credere senza sapere o quella che proviene dal sapere? Quella del primo tipo, risponde Gorgia (IX 454a-455a). Tuttavia non è ancora chiaro intorno a quali cose la retorica persuade, dal momento che anche le altre arti persuadono intorno a ciò in cui sono competenti (X 455a-456a). Gorgia fa un'ampia esaltazione del potere e della capacità persuasiva della retorica, che è in grado di riuscire anche là dove gli esperti falliscono. E' necessario, però, farne uso con giustizia e non deve essere ritenuta responsabile del cattivo uso che altri possono farne (XI 456a-457c). Socrate ha delle obiezioni da fare, ma prima vuol chiarire con quale spirito intende farle e desidera, che siano accolte da Gorgia (XII 457c-458c). I presenti, consultati, dichiarano di desiderare che la discussione continui. Socrate allora esprime la sua osservazione: da quanto s'è

detto consegue che la retorica, non essendo competente, è più persuasiva delle altre arti solo davanti agli incompetenti (XIII 458c-459c). Questo punto vale anche a proposito del giusto e dell'ingiusto? Gorgia ammette che colui che venga da lui per imparare la retorica senza conoscere il giusto e l'ingiusto, lo impara alla sua scuola. Ma allora il retore, conoscendo ciò che è giusto, non vorrà mai agire ingiustamente (XIV 459c-460c). Ma questa conclusione contrasta con la possibilità prima ammessa, di un uso ingiusto della retorica (XV 460c-461 b). Brusco intervento di Polo: Gorgia ha avuto troppo ritegno a rispondere e le domande di Socrate erano sofismi. Socrate dichiara di essere disposto a discutere con Polo purché questi, abbandonati i lunghi discorsi, accetti una discussione per brevi domande e risposte (XVI 461b-462b). Sarà Polo ad interrogare. Alla domanda di Polo, Socrate risponde che la retorica, a suo avviso, E' una "empiria", volta a produrre diletto e piacere. Analogia con la culinaria (XVII 462b-463a). Teoria socratica dell'"adulazione" e delle sue varie forme, cosmetica, culinaria, retorica e sofistica: non si tratta di "arti", ma di "empirie", volte a produrre il piacere e non a seguire il bene. La retorica come contraffazione di una parte della politica. Benessere reale e benessere apparente del corpo e dell'anima (XVIII 463a-464b). Cosmetica, culinaria, retorica e sofistica come contraffazioni di ginnastica, medicina, legislazione e giustizia (XIX 464b-465a). Ancora su questa contraffazione (XX 465b-466a). Ma gli oratori, chiede Polo, non hanno forse un grande potere nella città? No, risponde Socrate, se per potere si intende qualcosa che sia un bene per chi lo possiede (XXI 466a-d). Distinzione di Socrate tra il fare ciò che si vuole e il fare ciò che si desidera. Se la retorica non è un'arte, ciò che gli oratori fanno è privo di criterio e quindi non è un bene e un vero potere (XXII 466d-467c). Gli uomini, continua Socrate, non vogliono quello che fanno, ma ciò per cui fanno quello che fanno: cioè il bene (XXIII 467c-468b). L'oratore o il tiranno, pur facendo quello che desidera, fa qualcosa che non è bene e che quindi non vuole. Ma, ribatte Polo, chi fa tutto ciò che gli pare non è invidiabile? No, risponde Socrate, se quel che fa non è giusto: è meglio subire l'ingiustizia che commetterla (XXIV 468b-469c). Nella giustizia sta il bene, nell'ingiustizia il male (XXV 469c-470c). Archelao come esempio, addotto da Polo, di uomo ingiusto e tuttavia felice (XXVI 470c-471d). Contestazione di Socrate: le testimonianze non sono prove e la verità non si decide a maggioranza. E' veramente possibile che il malvagio sia felice? (XXVII 471d-472d). Commettere ingiustizia ed evitare la pena è peggio che pagare la pena. Rimostranze di Polo (XXVIII 472d-473d). Polo cerca di ricorrere ancora una volta al criterio della testimonianza e della maggioranza dei consensi; Socrate nuovamente rifiuta e riprende dall'inizio il problema (XXIX 473d-474c). Identificato il bello con il

piacevole o l'utile o con entrambi insieme, ed il male con i loro contrari, Socrate può mostrare che se fare ingiustizia è più brutto che riceverla ciò significa o che è più doloroso o che è più dannoso (XXX 474c-475b). Fare ingiustizia è più dannoso che subirla. A Socrate non interessa la maggioranza degli uomini: gli basta che sia convinto Polo (XXXI 475b-476a). Se il giusto è nel numero delle cose belle, chi punisce fa una bella cosa e chi è punito patisce una cosa bella (XXXI 476a-476e). Se la punizione è cosa bella è anche buona e utile: l'ingiustizia, malattia dell'anima, è il male peggiore di tutti per l'uomo (XXXIII 477a-e). La giustizia è ciò che guarisce l'anima dalla sua malattia e pertanto è un bene ed è utile: più felice di tutti è chi ha l'anima in buona salute, poi chi, avendola malata, la cura e la guarisce, cioè paga la pena per l'ingiustizia commessa. Chi si sottrae alla pena è infelice (XXXIV 477e-479a). Male è commettere ingiustizia, ma male ancora peggiore, anzi il peggiore, è non pagarne la pena. Ritorno all'esempio di Archelao (XXXV 479a-e). A che serve dunque la retorica? Se si vuol essere coerenti, l'unico uso giusto della retorica è quello di far sì che gli amici paghino la pena e i nemici la sfuggano, se vogliono fare ai primi un bene ed ai secondi un male (XXXVI 480a-481b). Brusco intervento di Callicle: parla sul serio Socrate, o si vuol prendere gioco dei presenti? Replica di Socrate: il fatto è che Callicle è innamorato del popolo ateniese oltre che di Demo figlio di Pirlampo, mentre Socrate, oltre che di Alcibiade, è innamorato della filosofia e nessuno dei due sa resistere a ciò che l'oggetto del loro amore comanda (XXXVII 481b-482c). Tesi di Callicle: Gorgia e Polo hanno avuto un ritegno che non si deve avere e per questo Socrate ha potuto confutarli. Altro è quello che vale per natura e altro quello che vale per legge: le leggi son fatte dai deboli, dalla maggioranza, contro i diritti dei pochi più forti per natura (XXXVIII 482c-483c). Chi per natura è più forte ha maggiori diritti, deve avere di più, e può impunemente trasgredire la legge degli uomini (XXXIX 483c-484c). La filosofia merita studio, ma fino ad una certa età: dopo è alla politica che bisogna dedicarsi, se si vuole evitare di diventare fiacchi e indifesi, ai margini della vita civile (XL 484c- 485e). Se Socrate fosse accusato e imprigionato, in che modo la filosofia potrebbe difenderlo? (XLI 485e-486d). Complimenti ironici di Socrate a Callicle e regole per l'ulteriore discussione: poiché gli è amico e non ha indebiti ritegni, quando Callicle sarà d'accordo con lui, allora si sarà sicuri di aver detto la verità (XLII 486d-488b). Discussione della tesi di Callicle: 'più forte' e 'migliore' sono sinonimi? Ma allora i più, insieme, sono più forti del singolo e quindi la loro legge è migliore e più forte di quella legge di natura che sancisce i diritti del singolo (XLIII 488b-489b). Ma se i più forti non sono i migliori, chi sono i migliori? Gli intelligenti, risponde Callicle (XLIV 489b-490a). Allora, se i più forti devono avere di più,

dovremo dire che i più intelligenti devono avere più cibo, vesti, ecc.? E se questo è ridicolo, che vuol dire che devono avere di più? (XLV 490b-491b). I più forti sono i più intelligenti e i più coraggiosi, ribatte Callicle, e la politica è il campo in cui essi devono primeggiare su gli altri. Ma anche su se stessi? Bello e giusto per natura, risponde Callicle, è avere quante più passioni e desideri è possibile ed essere capaci di soddisfarli. Il che non riesce a tutti: di qui le convenzioni morali (XLVI 491b-492c). Confutazione di Socrate: richiamandosi ad immagini pitagoriche circa l'anima e il corpo, Socrate obietta che la vita felice delineata da Callicle è simile al lavoro di chi volesse colmare d'acqua un vaso bucato (XLVII 492d-493d). Quella che Callicle considera vita felice è in realtà una vita mai soddisfatta (XLVIII 493d-494c). La discussione viene portata sul problema dell'identità di bene e piacere (XLIX 494c-495b). Discussione di questo problema: da un lato si afferma la diversità di scienza e piacere e dall'altro, poiché è impossibile trovarsi contemporaneamente in due situazioni contrarie tra loro, che, se si troveranno cose che l'uomo ha insieme o da cui insieme si libera, queste non possono essere bene e male (L 495c-496c). Primo tentativo di dimostrare la differenza tra bene e piacere sulla base che mentre è possibile godere soffrendo, non è possibile star bene stando male. Violenta reazione di Callicle al modo di discutere di Socrate (LI 496c-497c). Sia gli assennati che gli stolti, sia i coraggiosi che i vili provano piaceri e dolori in egual misura: se piacere e bene si identificassero, i buoni e i cattivi sarebbero buoni e cattivi in egual misura (LII 497c-498c). Ulteriore chiarimento di questa conseguenza (LIII 498d-499b). Callicle deve perciò convenire che esistono piaceri buoni e piaceri cattivi e Socrate aggiunge: buoni sono quelli utili, cattivi quelli dannosi. Il bene, quindi, e non il piacere è il fine. E' necessaria una competenza specifica per distinguere i piaceri buoni da quelli cattivi (LIV 499b-500a). Si tratta di scegliere tra due generi di vita: quello secondo retorica (volto al piacere) e quello secondo filosofia (volto al bene) (LV 500a-e). Ritorno alla teoria dell'adulazione già esposta a Polo (LVI 500e-501d). Tutte le arti della musica e della poesia (inclusa nella retorica) sono volte al piacere (LVII 501d-502d). Anche l'oratoria politica merita un'eguale valutazione: nessuno degli uomini politici, neppure Temistocle, Cimone, Milziade e Pericle, hanno reso migliori i loro concittadini (LVIII 502d-503d). L'ordine, l'armonia e la legge costituiscono la salute dell'anima (LIX 503d-504d). Il castigo, che ristabilisce questo ordine e questa armonia, è quindi migliore per l'anima di quella incontinenza che Callicle esaltava. Insofferenza di Callicle alle domande di Socrate (LX 504d-505d). Callicle, alla fine, rifiuta di continuare a discutere; Socrate proseguirà, quindi, da solo, purché i presenti lo interrompono se non condividono quel che dice (LXI 505d-506c). Socrate riassume i

risultati raggiunti: il bene è altro dal piacere; giustizia e temperanza costituiscono l'ordine e la salute dell'anima e sono per essa il bene; solo il buono è felice (LXII 506c-507c). Ancora sul concetto di ordine (*kosmos*) e di armonia come proporzione matematica. Carattere benefico del castigo e della repressione dell'intolleranza (LXIII 507c-508c). Se il commettere ingiustizia senza pagarne la pena è il massimo male, allora non bisogna disprezzare colui che non sa difendersi o che non sa evitare la pena, ma colui che non è capace di evitare a se stesso il massimo male (LXIV 508c-509c). E' necessario procurarsi un potere e un'arte per evitare tanto di subire l'ingiustizia quanto di farla (giacché nessuno la fa volontariamente): ma in cosa consiste questo potere ? Nell'essere tiranno o principe o partigiano della costituzione vigente? (LXV 509c-510b). Ma questo principio conduce quasi inevitabilmente a commettere ingiustizia (LXVI 510b-511c). Importante non è vivere ma vivere bene (LXVII 511c-512b). Ancora su questo principio (LXVIII 512b-513c). Tenendo ferma la distinzione tra arte e adulazione, l'unica cosa che deve fare colui che si occupa di politica è cercare di rendere migliori i suoi concittadini. Esempio dell'edilizia. Quali sono stati i maestri di Calicle? Quali cittadini ha reso migliori? Questo è quello che bisogna chiedersi per giudicare la competenza politica di Calicle (LXIX 513c-514b). Né Pericle né gli altri uomini politici hanno reso migliori i loro concittadini: essi non hanno fatto uso né della vera retorica né di quella adulatrice (LXXI 514b- LXXII 517a). Gli uomini politici sono stati buoni servitori del popolo, ma nel senso che ne hanno servito i desideri senza averli prima corretti (LXXIII 517a-518c). Essi perciò li hanno resi peggiori e forse ancora peggio faranno quelli che verranno se continueranno sulla stessa strada. Paradosso sull'impossibilità per gli uomini politici di essere ingiustamente vittime dei loro concittadini (LXXIV 518c-519d). Ancora su questo paradosso (LXXV 519d-520d). In che senso Socrate continuerà a comportarsi come sempre ha fatto, senza temere accuse ingiuste (LXXVI 520d-521c). Socrate è l'unico vero uomo politico, perché ha di mira non il piacere ma il bene (LXXVII 521c-522b). E se per questo dovrà morire, non verrà meno la sua serena tranquillità: nessuno teme la morte ma la pena, se arriva negli inferi pieno di colpe (LXXVIII 522b-e). Il mito finale: la vita nell'al di là e il giudizio delle anime dopo la morte. I premi e i castighi (LXXIX 523a-527a). Conclusioni di Socrate ed esortazione a seguire la virtù (LXXXIII 527a-c).

[447a] I. CALLICLE. Ecco, dicono, come si deve partecipare alla guerra e alla battaglia, Socrate! SOCRATE. Siamo forse giunti in ritardo e, come si è soliti dire, a festa finita? CALL. E dopo quale magnifica festa! Appena ora Gorgia ha finito di esibirsi in una sua brillante lezione. SOCR. Causa del nostro ritardo è stato, caro Callicle, Cherefonte, qui presente, che ci ha costretti a trattenerci nell'agorà. CHEREFONTE. Nulla di male, Socrate! rimedierò io stesso! [b] Gorgia è mio amico e ripeterà per noi, anche subito, se vuoi, la sua lezione, se no un'altra volta. CALL. Ma cosa, Cherefonte! Socrate desidera ascoltare Gorgia? CHER. Siamo qui proprio per questo! CALL. Quando, dunque, volete, venite pure a casa mia; Gorgia è mio ospite e vi terrà lezione. SOCR. Bene, Callicle! Ma Gorgia sarà disposto a ragionare con noi? Perché io vorrei cercare [c] di sapere da lui, in che consiste la funzione propria alla sua arte e cosa egli professi ed insegni. Questo solo m'interessa: un'altra volta faccia, come tu dici, la nuova lezione. CALL. Non resta altro, Socrate, che porre la domanda a lui stesso. D'altra parte proprio in questo consisteva uno dei punti della sua esposizione, e proprio ora invitava gli ospiti presenti a rivolgergli la domanda che ciascuno volesse, dichiarandosi pronto a rispondere a tutto. SOCR. Molto bene! Sù via, Cherefonte, domanda. [d] CHER. Cosa debbo domandare? SOCR. Chi è! CHER. Che vuoi dire? SOCR. Se, ad esempio, capitasse il caso ch'egli facesse di mestiere il calzolaio, evidentemente ti risponderebbe: calzolaio. O non capisci cosa voglio dire?

II. CHER. Ho capito e gli farò la domanda. Dimmi, Gorgia, è vero quel che dice Callicle, che tu proclami di saper rispondere a qualsiasi domanda ti venga posta? [448a] GORGIA. E' vero, Cherefonte! Appena ora dichiaravo proprio questo, e sostengo che nessuno da molto tempo mi ha posto una domanda il cui contenuto fosse per me cosa nuova. CHER. Allora, Gorgia, ti sarà facilissimo rispondere. GORG. Puoi farne la prova, Cherefonte! POLO. Per Zeus, se vuoi, Cherefonte, poni a me la domanda! Mi sembra, infatti, che Gorgia sia stanco: ha finito proprio ora una lunga discussione. CHER. E che, Polo? pensi di poter rispondere meglio di Gorgia? POLO. Questo non c'entra: basta che la risposta sia adeguata alla [b] tua domanda. CHER. Nulla, nulla! Se vuoi così, rispondi pure tu. POLO. Interroga. CHER. Ecco la mia domanda: se, per caso, Gorgia possedesse per scienza la stessa arte di suo fratello Erodico, quale sarebbe l'esatto nome che dovremmo dargli? Non dovremmo chiamarlo come chiamiamo il fratello? POLO. Senza dubbio! CHER. Dicendolo medico gli daremo, dunque, il suo esatto nome? POLO. Sì. CHER. E se la sua

arte fosse, invece, quella di Aristofonte, figlio di Aglaofonte, o dello stesso fratello di Aristofonte, come dovremmo correttamente chiamarlo? [c] POLO. Pittore, evidentemente. CHER. E adesso, allora, in quale arte egli è competente, e, per ciò con quale nome dovremmo correttamente chiamarlo? POLO. Cherefonte, molte arti ci sono tra gli uomini, empiricamente ritrovate attraverso l'esperienza. L'esperienza fa sì che la nostra vita proceda secondo una certa regola, la mancanza di esperienza ci fa, invece, procedere a caso. Fra tutte queste arti v'è chi esercita l'una e chi l'altra, i migliori le migliori. Gorgia è tra i migliori, e l'arte che possiede è, tra tutte, l'arte più bella.

[d] III. SOCR. Gorgia, sembra proprio che Polo sia bene addestrato nei discorsi, solo che non mantiene quel che aveva promesso a Cherefonte. GORG. Ma, Socrate, in che modo con precisione? SOCR. Mi pare che non risponda affatto alla domanda che gli era stata posta. GORG. E allora, interrogalo tu stesso, se vuoi. SOCR. No, se sei disposto a rispondermi tu, interrogherei molto più volentieri te: anche da quello che ha detto, chiaramente risulta che Polo si è curato dell'arte che viene detta retorica [e] più che di quella dialogica. POLO. Cioè, Socrate? SOCR. Sì, Polo, perché mentre Cherefonte ti ha chiesto quale sia l'arte di Gorgia, tu invece ne tessi le lodi, quasi la volessimo criticare, senza rispondere in che cosa consiste. POLO. Ma non ho risposto che è la più bella di tutte? SOCR. Sì, certo! solo che nessuno ti ha chiesto la "qualità" poi/a tij [poia tis] dell'arte di Gorgia, ma "in che consiste" ti/j [tis] e come, di conseguenza, si debba denominare Gorgia. Come dianzi, negli esempi che Cherefonte ti aveva prospettato, hai risposto proprio bene e brevemente, così, [449a] anche ora, dimmi in che consiste l'arte di Gorgia e come dobbiamo chiamarlo. O meglio, Gorgia, dicci tu in persona con quale nome ti si deve indicare in quanto esperto di una certa arte. GORG. Della retorica, Socrate. SOCR. Bisogna, dunque, chiamarti rètore? GORG. E buon rètore, Socrate, se, quale mi vanto d'essere, come dice Omero, così mi vuoi chiamare. SOCR. Certo che lo voglio. GORG. E allora chiamami rètore. SOCR. Ma sei [b] capace di rendere tali anche gli altri? GORG. Proprio questo prometto, non solo qui, ma anche altrove. SOCR. E tu vorresti, Gorgia, continuare così fino in fondo la discussione come abbiamo cominciato adesso, cioè per via di domande e risposte, rimandando a un'altra volta quella maggiore ampiezza di discorsi con cui Polo aveva cominciato? Ma cerca di mantenere la promessa e di non ingannare, rispondendo davvero il più brevemente possibile alle mie domande. GORG. Talvolta, Socrate, alcune risposte richiedono discorsi lunghi; comunque mi sforzerò di rispondere nel modo più breve. D'altra parte anche questo [c] dichiaro di me stesso, che nessuno saprebbe dire la stessa cosa più brevemente di me. SOCR.

Così dev'essere, Gorgia. Mostrami, dunque, come sai fare anche questo: oggi come sai rispondere brachilogicamente, un'altra volta macrologicamente. GORG. Lo farò, Socrate, e tu dovrai pur dire di non avere ascoltato nessuno più breve di me.

IV. SOCR. Sù via, allora! Poiché tu sostieni di conoscere [d] l'arte retorica e di sapere formare altri alla retorica, quale dunque è l'oggetto proprio della retorica? come, ad esempio l'arte tessile ha per oggetto la confezione delle stoffe. E' così? GORG. Sì. SOCR. E la musica la composizione dei canti? GORG. Sì. SOCR. Per Era, Gorgia! Ammiro le tue risposte: più brevemente di così è impossibile rispondere. GORG. Sì, Socrate, credo proprio di rispondere come si deve. SOCR. Perfettamente. E allora, rispondimi allo stesso modo anche a proposito della retorica: qual è l'oggetto di cui è scienza la retorica? GORG. [e] I discorsi. SOCR. Ma quali discorsi Gorgia? Forse anche quelli che persuadono gli ammalati della dieta che debbono seguire per ritornare sani? GORG. No! SOCR. Non tutti i discorsi sono, dunque, oggetto di retorica. GORG. Evidentemente no. SOCR. Eppure essa rende abili a parlare. GORG. Sì. SOCR. Ma anche a pensare su ciò di cui si discorre? GORG. Certo! SOCR. Ma anche [450a] la medicina, di cui ora parlavamo, non rende abili a parlare e a pensare sugli ammalati? GORG. Per forza! SOCR. Anche la medicina, dunque, sembra abbia a suo oggetto discorsi. GORG. Sì. SOCR. I discorsi sulle malattie? GORG. Esattamente. SOCR. E così anche la ginnastica ha per oggetto discorsi, discorsi sulla buona e sulla cattiva disposizione dei corpi? GORG. Certo. SOCR. E lo stesso, Gorgia, si deve ripetere in generale [b] per tutte quante le arti: ciascun'arte ha per oggetto discorsi, ciascuna quel discorso che si riferisce, di volta in volta, all'attività di cui, appunto, è arte. GORG. E' chiaro. SOCR. Ma allora, perché non chiami retoriche anche le altre arti, se tutte hanno ad oggetto discorsi, e chiami invece retorica questa, in quanto ha per oggetto discorsi? GORG. Perché, Socrate, mentre nelle altre arti, la scienza si risolve tutta, per così dire, nel lavoro manuale e in attività del genere, la retorica, invece, non consiste in nessuna simile opera manuale, ma tutta la sua efficacia [c] e azione si esplica mediante la parola. Ecco perché io definisco la retorica arte della parola e la mia definizione credo sia esatta.

V. SOCR. Comincio forse a capire cosa tu intendi esser la retorica! Ma, subito, lo saprò più chiaramente. Dimmi: esistono le arti, no? GORG. Sì. SOCR. Fra tutte queste, credo, alcune hanno per oggetto soprattutto il lavoro e non hanno bisogno che di poche parole; certe, anzi, non ne hanno affatto bisogno, tanto è vero che possono

realizzare il proprio scopo in silenzio, come, ad esempio, la pittura, la scultura e molte altre. Sono queste, mi sembra, quelle [d] che, secondo te, non hanno nulla a che fare con la retorica, o no? GORG. Hai afferrato benissimo il mio pensiero. SOCR. Vi sono, invece, altre arti che realizzano il proprio scopo solo mediante la parola e che, diciamo, non hanno alcun bisogno di lavoro o di pochissimo, come, ad esempio, l'aritmetica, il calcolo, la geometria, la scacchistica e molte altre: in alcune di esse la parte che hanno i discorsi è quasi uguale a quella che ha l'azione, mentre in molte il discorso ha il sopravvento, tanto che la loro azione e il loro effetto totalmente si risolvono nei discorsi. Mi [e] sembra, appunto, che tu ponga tra queste la retorica. GORG. E' vero. SOCR. Ma nessuna di tali arti, credo, tu voglia chiamare retorica, anche se, a prendere quel che hai detto nella sua precisa formulazione verbale, allorché definivi la retorica arte che agisce e che realizza il proprio scopo mediante la parola, volendo cavillare, si può obiettare: Gorgia, tu chiami l'aritmetica retorica? Solo ch'io non penso affatto che tu dia il nome di retorica né all'aritmetica né alla geometria. GORG. Esatto è il tuo modo di [451a] pensare, Socrate, e hai afferrato la questione nei suoi giusti termini.

VI. SOCR. Anche tu, allora, devi completare la tua risposta alla mia domanda. Poiché la retorica è sì, tra le arti, una di quelle che particolarmente usa la parola, ma ve ne sono altre che operano allo stesso modo, cerca ora di spiegare quale sia l'ambito della retorica che si fonda sui discorsi. Se, ad esempio, a proposito di una di quelle arti, cui or ora accennavo, mi si domandasse: "Socrate, [b] cosa è l'aritmetica?", risponderei, come hai fatto tu adesso: una delle arti che operano mediante la parola. E se mi si domandasse ancora: "Ma qual è il suo oggetto?", risponderei: il pari e il dispari, quali che siano le loro rispettive quantità. E se di nuovo quel tale mi chiedesse: "E l'arte che chiami calcolo, cosa è?", risponderei che anche l'arte del calcolo è tra le arti che particolarmente operano mediante la parola. E se quello insistesse: "Ma qual è il suo oggetto?", risponderei: tra l'aritmetica e il calcolo, "salvo il resto, non v'è alcuna differenza", secondo [c] la formula usata da chi emenda un pubblico decreto, ché anche il calcolo ha per oggetto il pari e il dispari, solo che differisce dall'aritmetica per il fatto che il calcolo ha per oggetto la riflessione sulle rispettive quantità del pari e del dispari; sia prese in se stesse sia nei loro reciproci rapporti. E se, infine, quel tale m'interrogasse sull'astronomia e, dopo avere io risposto che anche l'astronomia attua il proprio scopo mediante la parola, aggiungesse: "Ma, Socrate, qual è l'oggetto cui si riferiscono i discorsi dell'astronomia?", risponderei: il moto degli astri, del sole, della luna, e la velocità relativa dei loro movimenti. GORG. Esatte sarebbero le tue parole, Socrate! SOCR. [d]

E ora a te, Gorgia! La retorica, dunque, è, tra le arti, una di quelle che trovano esclusivamente il loro principio nella parola e mediante la parola realizzano il proprio scopo, o no? GORG. Proprio così! SOCR. E allora, dimmi: qual è l'oggetto della retorica? Quale, tra le cose che sono, l'oggetto dei discorsi retorici? GORG. Le più importanti, le migliori cose umane, Socrate.

VII. SOCR. Ma, Gorgia, anche queste tue parole sono [e] equivoche e nient'affatto chiare. Senza dubbio credo che tu abbia ascoltato cantare nei conviti quello scolio, in cui si dice che, tra i beni, primo fra tutti è da porre la salute, poi la bellezza, in terzo luogo, come dice l'autore, la ricchezza acquisita senza frode. GORG. L'ho ascoltato sì! Ma dove vuoi parare, dicendo questo? SOCR. Al fatto [452a] che, subito, ti troveresti contro gli artefici di quei beni cantati dal poeta dello scolio, il medico, il maestro di ginnastica e il crematista [l'uomo d'affari] ; e il medico, prendendo per primo la parola, direbbe: "Socrate, Gorgia t'inganna: non la sua, ma la mia, è l'arte che procura all'uomo il massimo dei beni". E se gli chiedessi: "Ma tu, chi sei, per poter dire questo?", forse risponderebbe: "Un medico". "E in che senso lo dici? perché l'effetto della tua arte è il più grande dei beni?". "Senza dubbio, Socrate, risponderebbe, dal momento che si tratta della salute! Quale [b] bene più alto può esservi per l'uomo?". E se dopo il medico prendesse la parola il maestro di ginnastica, dicendo: "Anch'io, Socrate, resterei stupito se Gorgia riuscisse a dimostrarti d'esser capace di realizzare, mediante la sua arte, un bene più grande di quel che sia capace io con la mia", anche a lui direi: "Ma tu, uomo, chi sei? e quale è l'opera tua?". "Maestro di ginnastica, risponderebbe, e la mia opera consiste nel fare belli e forti i corpi umani". Dopo il maestro di ginnastica, credo, prenderebbe la parola l'uomo [c] d'affari, guardando tutti dall'alto in basso: "Vedi un po', Socrate, se in Gorgia, o in qualsivoglia altro uomo, puoi trovare un bene maggiore della ricchezza". E volgendoci a lui gli diremmo: "E che? sei tu artefice di ricchezza?". "Sì". "E cosa sei?", "Uomo d'affari". E noi: "Giudichi che la ricchezza sia per gli uomini il bene più grande?". "Certamente", risponderà. "Eppure, aggiungeremo noi, anche Gorgia sostiene, di contro, che la propria arte è causa di un bene maggiore di quello di cui [d] è causa la tua". Evidentemente l'uomo d'affari domanderebbe allora: "In che consiste tale bene? Gorgia risponda!". Sù via, Gorgia, supponi d'essere interrogato da quei tali e da me, e rispondi, dicendo in che consiste ciò che tu sostieni essere il bene maggiore per l'uomo, e di cui dichiararti d'essere artefice. GORG. E' veramente il bene più grande, Socrate, e, ad un tempo, causa di libertà per gli uomini, e, insieme, di dominio sugli altri nella propria città. SOCR. Sì, ma che vuoi dire? GORG. Intendo la [e] capacità di persuadere, mediante

discorsi, in tribunale i giudici, nel buleuterio i consiglieri, nell'assemblea i cittadini riuniti, e così in ogni altra riunione che abbia un carattere politico. Possedendo una tale capacità farai tuo schiavo il medico, farai tuo schiavo il maestro di ginnastica, mentre chiaro risulterà che quel tal uomo d'affari riuscirà ad accumulare ricchezze non per sé, ma per gli altri, per te che sai parlare e persuadere la massa.

VIII. SOCR. Ora sì, Gorgia, ora mi sembra che tu abbia [453a] chiarito molto meglio cosa tu intenda con arte retorica, e, se ti ho ben capito, sostieni che la retorica è fattrice di persuasione e che tutta la sua opera e la sua stessa essenza hanno questo fine; o puoi affermare che le possibilità della retorica vanno oltre tale scopo, oltre la capacità di produrre persuasione nell'animo degli ascoltatori? GORG. Oh no, Socrate! Mi sembra, anzi, che tu l'abbia definita perfettamente. Tale è l'essenza della retorica. SOCR. E ora ascoltami, Gorgia! Devi sapere che se altri esiste, il [b] quale si metta a discutere con la ferma volontà di rendersi chiaramente conto di quello che sia l'argomento del discorso, ebbene, sono convinto che uno di questi sono proprio io, e anche tu, voglio credere. GORG. E con questo, Socrate? SOCR. Ti dirò subito. In cosa consista codesta persuasione, di cui tu parli, frutto della retorica, e a cosa essa persuada, sappi che davvero non lo so con chiarezza, anche se credo di supporre quale ne sia, secondo te, la natura e quale l'oggetto. Nonostante ciò ti pregherò di volermi dire tu stesso in che consiste, secondo te, questa [c] persuasione frutto della retorica e in quali campi essa operi. Ma perché, pur supponendo il tuo pensiero, lo chiederò a te e non lo dico io stesso? Non lo faccio per te, ma in funzione del discorso, perché così esso proceda in modo da farci risultare quanto più è possibile chiaro il nocciolo dell'argomento. Guarda un po', dunque, se non ti sembra giusto che io ti ponga delle domande. Se, per esempio, ti avessi chiesto che tipo di pittore è Zeusi e tu mi avessi risposto: "Un pittore di figure animate", avrei, o no, il diritto di chiederti quali figure dipinge? GORG. Senza dubbio. SOCR. Per questo, forse, ché vi sono altri pittori [d] che dipingono molte altre specie di figure viventi? GORG. Sì. SOCR. E se, invece, nessun altro, all'infuori di Zeusi dipingesse, avresti risposto correttamente? GORG. Come no? SOCR. E allora, anche rispetto alla retorica, dimmi: secondo te, solo la retorica ha la funzione di persuadere, o anche altre arti? Voglio dire: chiunque, qualsiasi cosa insegni, di ciò che insegna persuade, oppure no? GORG. Senza dubbio, Socrate, persuade e sopra tutti. SOCR. [e] E allora veniamo di nuovo a quelle arti, di cui parlavamo sopra: l'aritmetica e chi si occupa di aritmetica non c'insegnano le proprietà dei numeri? GORG. Esatto. SOCR. L'aritmetica ha, dunque, una funzione persuasiva? GORG. Sì. SOCR.

Ma allora, anche l'aritmetica è artefice di persuasione? GORG. Evidente. SOCR. Se qualcuno ci domandasse, dunque, di quali specie di persuasione si tratta e quale ne sia l'oggetto, risponderemo che si tratta della persuasione relativa all'insegnamento delle quantità [454a] pari e dispari. E così potremmo dimostrare che tutte le altre arti, precedentemente enumerate, sono artefici di persuasione, e dire di che specie di persuasione si tratta e quale ne sia l'oggetto. O no? GORG. Sì. SOCR. Non la sola retorica, dunque, è artefice di persuasione. GORG. Vero!

IX. SOCR. E allora, poiché non la sola retorica, ma anche altre arti producono tale effetto, abbiamo il diritto, come nel caso del pittore, di porre al nostro interlocutore un'ulteriore domanda, e chiedergli: quale specie di persuasione si realizza mediante la tecnica retorica e di cosa persuade? [b] Non ti pare giusto aggiungere una tale domanda? GORG. Sì. SOCR. E allora rispondi, Gorgia, dal momento che anche tu lo ritieni giusto. CORG. Sostengo, Socrate, che la persuasione retorica è quella che ha luogo nei tribunali e in altri luoghi ove si riunisce la folla, come già prima dicevo, e che oggetto di tale persuasione è il giusto e l'ingiusto. SOCR. Supponevo anch'io, Gorgia, che tu pensassi a questo tipo di persuasione e a questo genere di argomenti: ma perché non ti sembri curioso se, tra un momento, ti farò ancora qualche domanda sullo stesso [c] punto che pur sembra tanto chiaro, ebbene, ripeto, non lo faccio per te, ma perché il discorso proceda con ordine in tutti i suoi passaggi, e perché non si prenda l'abitudine di procedere per supposizioni e di strapparci l'un l'altro la parola di bocca, ma tu possa svolgere il tuo pensiero come vuoi entro i termini della tua ipotesi. GORG. Mi sembra, Socrate, che il tuo procedimento sia esatto. SOCR. Avanti, allora, ed esaminiamo quest'altro punto. C'è qualcosa che tu chiami 'sapere scientifico'? GORG. Sì. SOCR. E ancora, c'è qualcosa che chiami 'credere'? GORG. Io sì! SOCR. E secondo te, sapere scientifico e credere, [d] scienza e credenza, sono una stessa cosa o cose diverse? GORG. Personalmente, Socrate, credo che siano diverse. SOCR. Giusto, e potrai convincertene con questa osservazione. Se uno ti chiedesse: "Gorgia, può esserci credenza falsa e credenza vera?", tu, secondo me, dovresti rispondere di sì. GORG. Sì. SOCR. Ancora: può esserci una scienza falsa e una scienza vera? GORG. Assolutamente no! SOCR. E' chiaro, dunque, che credenza e scienza non sono la stessa cosa. GORG. Vero! SOCR. [e] Eppure tanto coloro che sanno, quanto coloro che credono, sono persuasi. GORG. Proprio così! SOCR. Vuoi allora che poniamo due specie di persuasione, l'una dovuta alla credenza non accompagnata da sapere, l'altra frutto di scienza? GORG. Senz'altro! SOCR. Ma quale delle due specie di persuasione è quella dovuta alla retorica nei tribunali e nelle altre

pubbliche riunioni in relazione al giusto e all'ingiusto? La persuasione da cui proviene il credere non accompagnato dal sapere, o l'altra specie di persuasione, quella dovuta al sapere? GORG. Evidentemente, Socrate, quella da cui si genera la credenza. SOCR. La retorica, dunque, a quanto pare, è sul giusto e [455a] l'ingiusto, fattrice di persuasione fondata sul credere e non di persuasione fondata sull'insegnamento. GORG. Sì. SOCR. Neppure il retore, dunque, è maestro nei tribunali e nelle altre pubbliche riunioni per ciò che riguarda il giusto e l'ingiusto, ma suggerisce solo una certa credenza. D'altra parte, in sì breve tempo, non potrebbe certo veramente istruire tanto grande massa di gente su tanto alte questioni. GORG. Evidentemente no!

X. SOCR. Sù via, allora, vediamo un po' cosa mai diciamo della retorica, ché ancora non riesco a capire con [b] esattezza ciò di cui sto parlando. Quando, per esempio, si convoca in città un'assemblea per eleggere medici o ingegneri navali o qualsiasi altro genere di tecnici, potrà mai avvenire che il retore dia pareri? In ogni elezione di questo genere, è chiaro, va scelto il più competente davvero. E quando si debba discutere sull'opportunità di costruire mura, o un porto, o un arsenale, non saranno i retori a dare pareri, ma gli architetti. E così, quando si tratta di eleggere uno stratega, o di preparare un piano [c] tattico in guerra, o di conquistare luoghi fortificati, anche in tal caso non i retori, ma i competenti di strategia daranno pareri. Gorgia, che ne dici? Poiché tu stesso dichiari d'essere retore e capace di formare retori anche gli altri, proprio da te dobbiamo sapere in che consiste la tua arte. Credimi, in questo momento faccio anche il tuo interesse! Sì, perché qui, tra i presenti, si dà forse il caso vi sia qualcuno che vorrebbe diventare tuo discepolo; anzi, mi accorgo che ve ne sono parecchi, ma, probabilmente, [d] non osano rivolgerti domande. Supponi, dunque, che mentre io t'interrogo siano essi stessi ad interrogarti: "Quale beneficio, Gorgia, ricaveremo venendo alla tua scuola? Su quali mai questioni diverremo capaci di consigliare la città? soltanto sul giusto e sull'ingiusto, o anche su quegli argomenti di cui Socrate parlava appena ora?". Cerca, dunque, di rispondere loro. GORG. Sì, Socrate, cercherò di mettere in chiaro tutta la potenza della retorica: tu stesso, anzi, mi hai indicato benissimo la via! Senza dubbio tu sai che questo arsenale, le mura di Atene, [e] la sistemazione dei porti, sono tutte opere dovute al consiglio di Temistocle ed in parte al consiglio di Pericle, non a quello dei tecnici. SOCR. Sì, Gorgia, so che di Temistocle si dice questo; quanto a Pericle, l'ho ascoltato con le mie stesse orecchie mentre consigliava la costruzione delle mura di mezzo. GORG. Vedi bene, Socrate, che [456a] anche quando si tratta di una di quelle scelte, cui sopra

accennavi, sono i retori che danno pareri e fanno prevalere le proprie opinioni in materia. SOCR. Eh già, Gorgia! e me ne stupisco! ecco perché già da un pezzo vo domandando quale mai sia la potenza della retorica. Oh certo, a guardarne così la grandezza, quasi divina mi appare!

XI. GORG. E se tu sapessi tutto, Socrate, [ti meraviglieresti [b]] che la retorica in sé comprenda, per così dire, tutte le potenze e tutte le abbia in suo dominio. Te ne darò una notevole prova: più di una volta, insieme a mio fratello e ad altri medici, andato a casa di qualche ammalato, che non voleva bere la medicina o si rifiutava di farsi tagliare o cauterizzare dal medico, mentre il medico non riusciva a persuaderlo ci riuscii io, con nessun'altra arte se non con la retorica. Ecco perché posso dire che in qualsivoglia città vadano un retore e un medico, se una discussione si aprisse nell'assemblea popolare o in un'altra riunione qualsiasi, per decidere quale dei due debba essere scelto in qualità di medico, il medico non comparirebbe affatto, [c] mentre il retore, se lo volesse, verrebbe eletto. E così, se il retore si trovasse a concorrere con qualsiasi altro tecnico, più di ogni altro riuscirebbe a farsi scegliere, poiché non v'è materia su cui non riesca più persuasivo di qualsiasi competente di fronte a una massa di persone: tale e tanto grande è la potenza dell'arte. Certo, Socrate, bisogna usare la retorica come si usa una qualsiasi altra tecnica agonistica. Ogni altra tecnica agonistica non si deve, infatti, indiscriminatamente usare contro tutti: chi abbia [d] appreso il pugilato o il pancrazio o il maneggio delle armi, sì da essere superiore a tutti, amici e nemici, non per questo deve colpire, ferire, uccidere gli amici. D'altra parte, per Zeus, se uno abbia frequentato a lungo le palestre, e, fisicamente robusto, sia divenuto pugile, e per tale sua forza si metta poi a battere il padre, la madre, gente di casa, [e] amici, non per questo dobbiamo odiare ed espellere dalle città i maestri di ginnastica e di armi. In realtà tali maestri hanno trasmesso l'arte, perché i discepoli ne facessero un giusto uso contro i nemici, contro chi agisce ingiustamente, per difendersi non per offendere: solo che certi discepoli rovesciano in male l'uso della propria forza e dell'arte. [457a] Non i maestri sono, dunque, i malvagi, né, per questo, colpevole e malvagia è l'arte loro, ma colpevole, penso, è chi non usa l'arte rettamente. Lo stesso discorso si ripeta ora per la retorica. Il retore è, senza dubbio, in grado di parlare contro tutti su tutto, sì da persuadere, in breve, la massa su tutto quello che vuole: solo che non deve per [b] questo, perché ne ha le possibilità, distruggere la reputazione dei medici e degli altri professionisti, anzi deve fare uso della retorica secondo giustizia, sì come, dico, si deve usare ogni altra arma. Se poi uno, divenuto abile retore, usa tale sua potenza e tale sua

arte per fare il male, non per questo, io penso, dobbiamo odiare il maestro ed [c] espellerlo dalla città. Il maestro ha trasmesso la propria arte per una giusta causa, l'altro ne fa, invece, l'opposto uso. Giusto è, dunque, odiare, esiliare, uccidere chi dell'arte faccia uso scorretto, non chi se ne sia, fatto maestro.

XII. SOCR. Gorgia, penso che anche tu sia esperto di molte discussioni e che avrai osservato quanto sia difficile che gl'interlocutori scambievolmente definiscano ciò di cui si accingono a discutere, sì che alla fine si lascino dopo avere, a vicenda, imparato e insegnato: se discutono, invece, su di un argomento senza reciprocamente dichiararsi se corrette siano le parole, oppure non siano chiare, si irritano [d], e pensano che l'altro parli in tal modo per malevolenza, sì che la loro discussione, più che razionale esame di un problema, viene ad essere una disputa la cui molla è il desiderio di vincere. Alcuni finiscono anche col separarsi in modo assai villano, dopo essersi offesi, dopo avere lanciato e ricevuto insulti tali che gli stessi presenti restano umiliati e disgustati d'essersi trovati ad ascoltare simile gente. Ma per quale ragione dico questo? Perché mi sembra [e] che tu, ora, non dica cose in accordo e in armonia con quelle che prima dicevi sulla retorica. Ho, dunque, paura di confutarti; temo che tu possa ritenere ch'io ti contraddica non per desiderio di chiarire sempre meglio il problema, [458a] ma per astio nei tuoi confronti. Solo dunque se tu sei quale sono io, solo allora t'interrogherò con piacere: se no, è meglio abbandonare la discussione. Ma come sono io? Io sono uno che con piacere mi lascio confutare se non dico la verità, che con piacere confuto, se altri non dice il vero, e che, senza dubbio, accetto d'essere confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti, ritengo l'esser confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. In realtà, non v'è male più grande, per l'uomo, di una falsa opinione sull'argomento [b] di cui stiamo discutendo adesso. E allora, concludendo, se anche tu dichiari di essere quale sono io, discutiamo; se, invece, pensi sia meglio smettere, lasciamo andare e poniamo fine al discorso. GORG. Ma Socrate, lo dichiaro: sono anche io un uomo del tipo che hai indicato tu. Ad ogni modo dovremmo forse pensare alle persone qui presenti. Già da un pezzo, prima del vostro arrivo, ho tenuto loro una lunga conferenza, e se ora ci poniamo a discutere andremo assai per le lunghe. Bisogna, dunque, preoccuparci [c] anche di loro, per non trattenerne alcuni che vogliano fare qualche cos'altro.

XIII. CHER. Gorgia, Socrate, dall'applauso voi stessi sentite che il

pubblico desidera ascoltare le vostre parole; nel mio caso, comunque, mai e poi mai mi c'è mai tale impedimento, per cui mi si presenti qualche altra cosa tanto più importante da fare, che per simile ragione debba abbandonare discorsi e interlocutori di tal fatta! CALL. Per gli [d] dèi, Cherefonte, io stesso, che pur ho assistito a tanti discorsi, non saprei se, prima d'ora, ho mai provato tanto diletto! se volete, dunque, discutere anche per un intero giorno, a me farete un grande piacere. SOCR. Sì, Callicle, nulla da obiettare da parte mia, se anche Gorgia è d'accordo! GORG. Sarebbe proprio una vergogna, Socrate, se, ora, proprio io mi rifiutassi, io che ho dichiarato d'esser pronto a rispondere a qualsiasi domanda. Se, dunque, a loro così sembra, riprendi la discussione e poni [e] pure le domande che vuoi. SOCR. Ascolta, Gorgia, quello che nel tuo ragionamento mi ha stupito: ma, forse, tu hai detto cose giuste e sono stato io a non aver capito bene. Tu sostieni, dunque, di avere la capacità di formare retore chiunque voglia apprendere l'arte da te. GORG. Sì. SOCR. E in modo tale che su ogni soggetto sia possibile convincere una gran folla riunita, non insegnando, ma persuadendo? GORG. Senza dubbio. SOCR. Ma [459a] appena un momento fa dicevi che anche su questioni relative alla salute il retore sarebbe più persuasivo del medico. GORG. L'ho detto sì, ma qualora ci si trovi dinanzi a una folla riunita. SOCR. Ma questo 'dinanzi a una folla riunita', significa dire 'di fronte a ignoranti'? Poiché, senza dubbio, dinanzi a chi sappia, il retore non riuscirebbe più persuasivo del medico. GORG. Vero. SOCR. Se il retore sarà, dunque, più persuasivo del medico, sarà perciò più persuasivo di chi sa? GORG. Certamente. SOCR. Pur non essendo medico! o no? GORG. Sì. SOCR. [b] Ma chi non è medico non ha scienza di ciò in cui è competente il medico. GORG. Evidente. SOCR. Quando dunque il retore è più persuasivo del medico, in realtà è chi è ignorante tra ignoranti che sarà più persuasivo di chi ha scienza. Accade questo o no? GORG. Sì, questo, almeno in simili circostanze. SOCR. Tale la condizione propria del retore e della retorica, anche rispetto a tutte le altre arti: non c'è nessun bisogno che la retorica conosca i [c] contenuti; le basta avere scoperto una certa qual tecnica di persuasione, sì da potere apparire ai non competenti di saperne di più dei competenti.

XIV. GORG. E non è questa, Socrate, una gran facilitazione? non avendo appreso le altre arti, ma questa sola, non essere affatto inferiore ai tecnici? SOCR. Se tale sia la ragione per cui il retore è o no inferiore agli altri, lo esamineremo dopo, qualora il nostro ragionamento lo richieda; ora, invece, cerchiamo di vedere se pur nei confronti [d] del giusto e dell'ingiusto, del brutto e del bello, del bene e del male, il retore si trovi nelle stesse condizioni in cui si trova nei

confronti della salute e dei contenuti delle altre arti, e cioè di non sapere cosa sia il bene e il male, il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, ma solo abbia escogitato un qual certo strumento di persuasione, sì che, pur non sapendo, sembri, tra gl'ignoranti, di sapere [e] più di chi veramente sa? Oppure è necessario che sappia e deve avere già appreso queste cose prima di venire da te con l'intenzione di studiare la retorica? Se no, tu, maestro di retorica, non insegnerai affatto queste cose al nuovo discepolo - non è affar tuo -, ma farai sì ch'egli appaia alla folla come se, pur ignorandole, le sappia, e, pur senza esserlo, appaia buono? O non sarai affatto in grado d'insegnare la retorica a chi prima non conosca la verità su questi argomenti? Insomma, Gorgia, come stanno, in realtà, le cose? in nome di Zeus, svelaci, come già prima avevi [460a] detto, quale sia la natura della retorica e quali siano le sue possibilità! GORG. Ma io, Socrate, credo che se uno viene non sapendo certe cose, anche queste apprenderà da me. SOCR. Un momento! Hai detto una cosa giustissima! Perché tu possa formare un rètore, è necessario che il discepolo sappia in che consiste il giusto e l'ingiusto, sia che già lo sappia, sia che lo apprenda da te. GORG. Esatto! [b] SOCR. Ancora, chi ha studiato architettura è architetto, no? GORG. Sì. SOCR. E musico chi ha studiato musica? GORG. Sì. SOCR. Medico chi ha studiato medicina? E così via per ogni altra disciplina, per cui chi abbia appreso un determinato sapere è tale quale, appunto, quel sapere lo rende? GORG. Esattamente. SOCR. E allora, secondo tale ragionamento, chi ha studiato il giusto è giusto? GORG. Senza dubbio. SOCR. E il giusto agisce giustamente? GORG. Sì. SOCR. Ma allora chi ha studiato retorica è [c] necessariamente giusto? e non è forse vero che il giusto non può volere agire che secondo giustizia? GORG. Sembrerebbe. SOCR. Mai l'uomo giusto vorrà, dunque, commettere ingiustizia. GORG. Per forza! SOCR. Secondo il ragionamento seguito il rètore è per forza giusto. GORG. Sì. SOCR. Mai, dunque, il rètore vorrà commettere ingiustizia. GORG. Sembrerebbe di no.

XV. SOCR. Ricordi quello che poco fa dicevi? che non [d] si deve accusare, non si deve espellere dalla città i maestri di ginnastica, se un pugile abusi della propria arte per un ingiusto fine? E che così, nello stesso senso, se un rètore fa ingiusto uso della retorica, non il maestro si deve accusare ed esiliare, ma chi abbia commesso ingiusto atto e non abbia retamente usato la retorica? Si è, o no, detto questo? GORG. E' stato detto! SOCR. Ora, invece, ci [e] risulta che questo stesso rètore non può mai agire ingiustamente, o no? GORG. Sembra! SOCR. Ebbene, Gorgia, al principio della nostra discussione, avevamo detto che ciò di cui si occupa la retorica sono i discorsi, non quelli sul pari e sul dispari, ma i discorsi sul giusto e sull'ingiusto. E' vero?

GORG. Sì. SOCR. Io, allora, sentendoti parlare in questo modo, avevo creduto di capire che mai la [461a] retorica avrebbe potuto essere ingiusta, dal momento che nei suoi discorsi tratta sempre di giustizia. Ma quando, subito dopo, hai detto che il retore può fare anche ingiusto uso della retorica, io, stupito, e convinto che tu fossi caduto in contraddizione tra ciò che avevi detto prima e ciò che avevi detto poi, dichiarai che se tu eri d'accordo con me nel sostenere che è un bene essere confutato, meritava il conto di continuare a discutere, altrimenti sarebbe stato meglio smettere. Proseguendo poi il nostro esame, vedi tu stesso che ci siamo trovati d'accordo nell'affermare che non è possibile che il retore faccia un ingiusto uso della [b] retorica e voglia commettere ingiustizia. Per il cane, Gorgia, è un argomento questo che richiede una non breve seduta per essere esaminato a dovere.

XVI. POLO. Ma come, Socrate! E' davvero questa la tua opinione sulla retorica? Questa che ora dici? Oppure credi - proprio perché Gorgia si è vergognato di non concederti che il retore conosce il giusto, il bello, il buono, e che se qualcuno va da lui senza saperne nulla, egli glielo insegna: sì, perché da tale concessione è saltato fuori un [c] che di contraddittorio, e tu peraltro godi quando spingi a simili questioni! perché chi credi, dunque, che potrebbe negare di conoscere il giusto e di poterlo insegnare ad altri? Ma, certo, spingere a queste conclusioni i discorsi è indice di molta scortesia! SOCR. Gentilissimo Polo, ma se proprio per questo ci procuriamo compagni e figliuoli, perché, quando divenuti vecchi cominciamo a vacillare, voi giovani siate lì per correggere la nostra vita, tanto negli atti quanto nelle parole! Anche ora, dunque, [d] se io e Gorgia andiamo vacillando nel nostro dire, sii tu qui presente a correggerci: è tuo dovere! e se ti sembra che su certe questioni abbiamo erratamente concluso, personalmente almeno sono pronto a ritirare tutto quello che vuoi, se tu mi rassicuri su di un solo punto. POLO. Quale? SOCR. Che tu, Polo, tenga a freno quella *macrologia* che prima avevi cominciato ad usare. POLO. Ma come! non mi sarà permesso dire tutto quello che voglio? SOCR. [e] Una bella disgrazia davvero ti capiterebbe, ottimo amico, se, venuto ad Atene, la città greca ove regna la più ampia libertà di parola, tu solo ne avessi a mancare! Ma vedi un po' l'altra faccia della questione: se fai lunghi discorsi e non vuoi rispondere alle mie domande, non capiterebbe [462a] a me la bella disgrazia di non potermene andare e di non potere fare a meno di ascoltarti? Se ti sta, invece, a cuore questo nostro discorso e t'interessa renderlo più corretto, rimetti pure in discussione, come ora dicevo, tutto quello che vuoi, e, in parte interrogando, in parte essendo interrogato, come abbiamo fatto io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. Certo, tu

affermerai di saperne quanto Gorgia, è vero? POLO. Sicuro! SOCR. E anche tu inviti, certo, a rivolgerti qualsivoglia domanda, sicuro di poter rispondere? POLO. Senza dubbio! SOCR. [b] E allora, anche adesso, fai quello che più ti piace delle due: interroga o rispondi.

XVII. POLO. Va bene, lo farò: rispondimi, Socrate! Poiché a te sembra che Gorgia si trovi in un vicolo cieco rispetto alla retorica, dicci tu che cosa essa sia. SOCR. Tu mi chiedi, cioè, che specie d'arte io ritenga essere la retorica? POLO. Sì. SOCR. Secondo me, Polo, se debbo proprio dirti la verità, non è un'arte. POLO. Ma cosa, allora, ti sembra la retorica? SOCR. Un dato che tu sostieni di avere trasformato in arte in un tuo trattato, del quale [c] ho preso conoscenza da poco. POLO. E cioè? SOCR. Una qual certa esperienza, direi. POLO. Tu pensi, dunque, che la retorica sia esperienza? SOCR. Sì, se altro tu non sostieni! POLO. Ma che tipo di esperienza sarebbe? SOCR. Quell'esperienza che suscita in noi un qual certo diletto e piacere. POLO. Bella, dunque, a te sembra la retorica, per questa sua capacità di far piacere alla gente? SOCR. Ma via, Polo! sei già venuto a sapere cosa io dica [d] essere la retorica, che sei bell'e passato a chiedermi se non mi sembri bella? POLO. Ma non ti ho sentito dire ora che secondo te è un'esperienza? SOCR. E allora, dal momento che tanto ami renderti gradito, vorresti usarmi un piccolo favore? POLO. Certo! SOCR. Chiedimi, dunque, ora, in che cosa, secondo il mio parere consiste l'arte del cucinare. POLO. Ecco, ti chiedo: in che consiste l'arte del cucinare? SOCR. Non è un'arte, Polo. POLO. Ma cos'è allora? Parla! SOCR. Sì, e dico che è una qual certa esperienza. POLO. E di che tipo? Dimmi! SOCR. Un'esperienza che suscita in noi diletto e piacere, Polo. POLO. [e] Culinaria e retorica sono, dunque, la stessa cosa? SOCR. No, certo! sebbene la culinaria sia parte di una stessa professione. POLO. Di quale? SOCR. Non vorrei fosse troppo scortese dire la verità, e perciò esito a parlare, per un riguardo a Gorgia: non pensi che io prenda in giro la sua professione! E poi, neppure so se la retorica di cui parlo [463a] sia la retorica che Gorgia professa, ché dal nostro discorso non è affatto venuto in luce ciò che davvero egli ne pensi. Senza dubbio, comunque, la retorica di cui parlo io è parte di una cosa niente affatto bella. GORG. Di quale cosa, Socrate? Parla pure, senza avere ritegno per me!

XVIII. SOCR. Sì, Gorgia, a me sembra che la retorica sia un'attività estranea all'arte, pur richiedendo spirito che sa colpire nel segno, coraggio e una naturale disposizione nei rapporti umani. Nel suo nocciolo, insomma, io chiamo [b] la retorica 'adulazione'. Molte sono poi, mi sembra, le parti dell'adulazione, e una di queste è l'arte della

cucina. Ha l'apparenza di un'arte, ma, penso, arte non è, bensì esperienza ed esercizio. Parte di questa io chiamo la retorica, sì come parte n'è il saper vestire e parte la sofistica: quattro parti per quattro oggetti. Se ora Polo vuole avere spiegazioni, le chiedo, poiché ancora non sa quale parte [c] dell'adulazione io sostengo essere la retorica: solo che Polo non se n'è reso conto e passa a domandarmi se non la ritenga una bella cosa. Ma io non potrò rispondergli, non potrò dirgli se la ritenga bella o brutta, se prima non avrò risposto su ciò che la retorica è. Non sarebbe giusto, Polo! se vuoi spiegazioni, invece, chiedi pure quale parte dell'adulazione sia secondo me la retorica. POLO. E io te lo chiedo, e tu rispondimi quale parte sia. SOCR. Ma [d] riuscirai a capire la mia risposta? La retorica, secondo il mio pensiero, è un *idolo*, di una parte della politica. POLO. Ma che vuoi dire con questo? Intendi dire che è bella o brutta? SOCR. Brutta, secondo me - brutto io chiamo tutto quello che è male - , dal momento che ti si deve rispondere come se tu già sapessi quello che penso. GORG. Per Zeus, Socrate! io neppure capisco quello che [e] dici. SOCR. Naturale, Gorgia! Non ho ancora detto nulla con chiarezza, e il nostro Polo è così giovane ed impetuoso. GORG. E tu lascialo da parte, e rispondimi su cosa intendi dire quando affermi che la retorica è un *idolo* di parte della politica. SOCR. Cercherò di spiegarti quello che mi sembra essere la retorica; se sbaglio, Polo mi confuterà [464a]. C'è qualcosa che tu chiami corpo e qualcosa che chiami anima? GORG. Come no? SOCR. E sia per l'anima sia per il corpo, ritieni esservi uno stato di buona salute? GORG. Io sì! SOCR. Ancora: e anche un apparente, ma non reale buono stato di salute? Voglio dire vi sono molti che, in apparenza, sono fisicamente in buone condizioni di salute e difficilmente altri, se non il medico o il maestro di ginnastica, si accorgerebbe che non lo sono. GORG. Vero! SOCR. Tale situazione, dico, può trovarsi [b] tanto nel corpo quanto nell'anima, sì che il corpo e l'anima sembrano in buono stato pur non essendolo. GORG. Proprio così!

XIX. SOCR. Sù via, cercherò ora, se posso, di rendere più chiaro il mio pensiero. Se due sono queste cose, due, dico, ne sono le arti: chiamo politica l'arte che si riferisce all'anima, mentre quella che si riferisce al corpo non saprei ugualmente designartela con un nome solo, ma, pur essendo in realtà una sola la cura del corpo, distinguo due parti, la ginnastica e la medicina. Nella politica alla ginnastica corrisponde la legislazione, mentre alla medicina fa da antistrophe [c] l'amministrazione della giustizia. Ciascuna coppia - medicina e ginnastica, amministrazione della giustizia e legislazione - ha molte cose in comune, perché gli elementi di ciascuna coppia si riferiscono al medesimo oggetto, anche se, per altro verso, essi differiscono tra di

loro. L'adulazione, accortasi di queste quattro arti, così costituite e volte sempre a curare nella maniera migliore le une il corpo le altre l'anima - non per via conoscitiva, dico, ma per congettura - si divide essa stessa in quattro, e, strisciando sotto ciascuna delle quattro parti corrispondenti, [d] simula d'essere quella certa parte sotto cui si è insinuata e, senza affatto preoccuparsi del meglio, ma sempre con dilettoni mezzi, caccia ed inganna l'ignoranza, sì da apparire cosa di supremo valore. Sotto la medicina scivolò la culinaria, che simula di sapere quali siano i migliori cibi per il corpo, onde se un medico e un cuoco dovessero scendere in gara, in mezzo a ragazzi o a uomini che, come ragazzi, siano senza senno, [perché si giudichi] su chi dei [e] due conosca meglio la buona o la dannosa qualità dei cibi, il medico morirebbe di fame. Ecco, dunque, quello [465a] che io chiamo 'adulazione' e la dico una gran brutta cosa, Polo - è a te che mi rivolgo -, perché, senza preoccuparsi affatto del meglio, è tutta tesa al piacere soltanto; né arte io la dico, ma esperienza, poiché non ha nessuna razionale comprensione della natura delle cose cui si riferisce, in virtù della qual comprensione possa, appunto, riferirsi: ecco perché non sa di ciascuna cosa indicare la causa. Io, perciò, non chiamo arte un dato che tale resti, un dato cioè senza ragione. E se ora hai da muovermi obiezioni su tutto questo, sono pronto a rendertene ragione.

[b] XX. Alla medicina, dunque, ripeto, corrisponde quella forma di adulazione che è la culinaria; alla ginnastica, nello stesso modo, il saper vestire, dannosa cosa, ingannevole, ignobile, servile, che ingannando seduce con forme esterne, colori, unguenti, stoffe, e che, correndo dietro a una allotria bellezza, fa trascurare la bellezza autentica che solo si ottiene mediante la ginnastica. Ed ora, per non fare un troppo lungo discorso, voglio dirti, usando il linguaggio dei cultori di geometria - oramai dovresti seguirmi -, che il saper [c] vestire sta alla ginnastica come la sofistica sta alla legislazione, e che la culinaria sta alla medicina come la retorica sta all'amministrazione della giustizia. Tuttavia, come già ho detto, sebbene tali parti si distinguano tra di loro per natura, sono, comunque, in così stretta relazione, che sofisti e retori si confondono insieme, operando nello stesso campo, sì da non sapere più essi stessi che uso fare di sé, né gli altri che uso fare di loro. Sì, perché se l'anima non [d] governasse il corpo, ma fosse il corpo a governarsi da sé, e non fosse l'anima che esamina e giudica ciò che compete alla cucina e ciò che compete alla medicina, ma cucina e medicina fossero giudicate dal corpo sulla base delle delizie che ne riceve, ebbene ampio valore avrebbe il principio di Anassagora, amico Polo - tu di tale dottrina sei esperto -, e cioè che "tutte le cose, senza distinzione, sarebbero insieme confuse", poiché non vi sarebbe più possibilità di giudicare ciò che compete alla

medicina, all'igiene, alla culinaria. Ebbene, hai ora ascoltato quello ch'io dico essere la retorica. Essa, sul piano dell'anima, [e] corrisponde a quello che, sul piano del corpo, corrisponde alla cucina. Io stesso, forse, ho commesso un atto fuori luogo, perché non avendo voluto permettere lunghi discorsi, mi sono, poi, dilungato tanto. Ho, comunque, una buona scusa, poiché quando facevo ragionamenti brevi non comprendevi e non sapevi fare uso delle mie risposte, [466a] ma avevi bisogno di spiegazioni. E allora se neppure io saprò servirmi delle tue risposte, dilungati anche tu, ché ne hai il diritto. Ed ora, se puoi, vedi un po' come usare questa mia risposta.

XXI. POLO. Ma che dici! Ti sembra davvero che la retorica sia "adulazione"? SOCR. Una "parte dell'adulazione", ho detto. Ma come, Polo, non lo ricordi, alla tua età? E ora che farai? POLO. Ma sul serio ti pare che i buoni retori siano considerati nelle città quali vili adulatori? [b] SOCR. E' una domanda la tua, o il principio di un discorso? POLO. Una domanda. SOCR. Secondo me, allora, non sono presi neppure in considerazione. POLO. Ma come non sono considerati? Non hanno forse grandissimo potere nelle città? SOCR. Oh no, se vuoi dire che "potere" è un bene per chi sia potente! POLO. Ma è proprio questo che io voglio dire. SOCR. Minimo sembra, invece, a me il potere che hanno i retori nelle città. POLO. Ma come? non è forse vero ch'essi, come i tiranni, mandano [c] a morte chi vogliono, confiscano beni, bandiscono dallo stato chi sembra loro? SOCR. Per il cane, Polo! ad ogni cosa che dici, non riesco a capire se parli per conto tuo ed esprimi il tuo punto di vista, o se m'interroghi. POLO. Ma io t'interrogo! SOCR. E va bene, amico mio! solo che allora tu mi stai ponendo due domande. POLO. Come due? SOCR. E non mi stavi dicendo proprio ora così:[d] "non è forse vero che i retori, come i tiranni, mandano a morte chi vogliono, confiscano beni, bandiscono dallo stato chi sembra loro"? POLO. Sì.

XXII. SOCR. E io ti dico che queste sono due domande, e ti risponderò, prima all'una poi all'altra. Sì, Polo, io sostengo che retori e tiranni hanno piccolissimo potere nelle città, come ora dicevo: nulla, se così possiamo dire, essi [e] fanno di ciò che vogliono, ma solo ciò che ad essi sembra. POLO. E non è questo avere un gran potere? SOCR. No, secondo quel che dice Polo. POLO. Io dico no? Ma se dico l'esatto contrario! SOCR. Per il ...! Tu dici no, appunto perché hai detto che avere gran potere è un bene per chi sia potente. POLO. Sì, questo lo confermo. SOCR. E tu pensi sia un bene per un uomo fare ciò che meglio gli sembra, se non ha intelletto? Questo, tu chiami gran potere? POLO. Io no! SOCR. E allora, confutandomi, [467a] non

dovrai dimostrare che i retori hanno intelletto e che la retorica è un'arte, non un'adulazione? Ma se mi lascerai inconfutato, allora retori e tiranni, che fanno nelle città quello che sembra loro, con tale potere non possederanno alcun bene, se è vero che il potere, come tu dici, è un bene, mentre fare senza intelletto quello che sembra, come tu stesso convieni, è un male. O no? POLO. Sì. SOCR. Com'è allora possibile che retori e tiranni abbiano un gran potere nelle città, se Socrate non è prima convinto da Polo ch'essi fanno davvero quello che vogliono? POLO. [b] Ma quest'uomo...! SOCR. Io sostengo ch'essi non fanno quello che vogliono, e tu confutami. POLO. Ma non hai convenuto un momento fa ch'essi fanno ciò che sembra loro meglio? SOCR. Anche ora ne convengo. POLO. Non fanno, allora, quello che vogliono? SOCR. Lo nego. POLO. Ma fanno ciò che sembra loro? SOCR. Lo affermo. POLO. Paradossali cose, cose che fanno indignare tu dici, o Socrate! SOCR. Non accusare, mio carissimo Polo, per rivolgermi a te secondo il tuo stile! ma, se hai da pormi [c] domande, prova che mi inganno, e se no rispondi tu. POLO. Preferisco rispondere, anche per sapere che cosa dici.

XXIII. SOCR. Ti sembra che gli uomini vogliano quello che fanno volta a volta, o ciò in vista di cui fanno quello che fanno? Chi, ad esempio, beve una medicina, ordinatagli dal medico, vuole, secondo te, bere proprio quella medicina, che lo disgusta, o vuole ciò per cui beve la medicina, e, cioè, guarire? POLO. Evidentemente per guarire. [d] SOCR. Così anche chi va per mare, o esercita qualsiasi altro commercio, non vuole ciò che fa volta per volta - chi mai potrebbe volere esporsi ai rischi del mare, agli scomodi, alla fatica della navigazione? -, ma vuole ciò in vista di cui si mette per mare, e, cioè, arricchire. Per guadagno naviga la gente! POLO. Certamente. SOCR. E non accade sempre così in tutto? Chi fa qualcosa con uno scopo, non vuole quello che fa, ma ciò in vista di cui agisce? POLO. Sì. SOCR. Esiste una sola cosa che non sia o buona [e] o cattiva, o a mezzo tra l'una e l'altra, cioè né buona né cattiva? POLO. Assolutamente necessario, Socrate! SOCR. Tu dirai, senza dubbio, che sapienza, salute, ricchezza e altre simili doti sono un bene, un male le qualità contrarie? POLO. Certo! SOCR. Né buone né cattive dirai, invece, quelle cose che partecipano ora del bene [468a] ora del male, talvolta ancora né del bene né del male, come, ad esempio, lo stare a sedere, camminare, correre, navigare, oppure le pietre, il legno, e gli altri oggetti di questo genere? Non pensi così anche tu? O altro è ciò che chiami né buono né cattivo? POLO. No, ma questo! SOCR. Ebbene, le cose né buone né cattive [metaxù] si compiono quando si compiono, in vista di quelle buone, o, viceversa, quelle buone in vista di quelle né buone né cattive? POLO. Senza dubbio né le buone né le cattive [b]

in vista delle buone. SOCR. E allora cerchiamo sempre il bene, anche quando camminiamo, se camminiamo, poiché riteniamo che questo sia meglio, e, al contrario, quando stiamo fermi, se stiamo fermi, lo facciamo sempre con lo stesso scopo, per il bene. O no? POLO. Sì. SOCR. E così anche uccidiamo - se ci accade di uccidere -, mandiamo in esilio, confisciamo i beni di qualcuno, ritenendo che per noi sia meglio fare questo che non farlo. POLO. Senza dubbio. SOCR. Chiunque agisce, insomma, fa quello che fa in vista del bene. POLO. Lo affermo.

XXIV. SOCR. Ma non siamo rimasti d'accordo nel sostenere che tutto quello che facciamo per uno scopo non lo [c] vogliamo per sé, ma, appunto, per lo scopo cui tende? POLO. Esatto! SOCR. Non vogliamo, dunque, scannare, mandare in esilio, confiscar beni, così, per semplice gusto, ma se utile, se dannoso non lo vogliamo. Vogliamo il bene, come tu dici, non vogliamo ciò che non è né bene né male, né, tanto meno, il male. O no? Ti sembra, Polo, ch'io dica la verità o no? Perché non rispondi? POLO. La verità. [d] SOCR. Una volta accordatici su questo, se uno uccide o manda in esilio o confisca beni, tiranno o rètore che sia, pensando che per lui questo sia meglio, e gli accade invece che sia male, costui fa senza dubbio quello che gli sembra. O no? POLO. Sì. SOCR. Ma fa anche ciò che vuole, dal momento che quello che fa gli viene a danno? Perché non rispondi? POLO. Non mi sembra che faccia quel che vuole. SOCR. Già, ma come si potrà dire allora ch'egli abbia gran potere nella città, se il gran potere, come [e] tu stesso hai ammesso, è un bene? POLO. Non si può dire. SOCR. Ero nel vero, allora, quando dicevo che può darsi il caso di un uomo che faccia nella città tutto quel che gli sembra, senza, con questo, avere gran potere né fare quello che vuole. POLO. Ma via, Socrate, come se poi non t'importasse nulla di avere o no la possibilità di fare nella città tutto quello che ti sembra, e non avessi invidia quando vedi uno mandare a morte chi gli pare o confiscargli i beni o cacciarlo in prigione! SOCR. Ma giustamente o ingiustamente: che dici? POLO. Comunque [469a] lo faccia, nell'uno e nell'altro caso non è ugualmente oggetto d'invidia? SOCR. Sta attento a come parli, Polo! POLO. Perché? SOCR. Perché non bisogna invidiare chi non è affatto da invidiare, né invidiare bisogna i miserabili, ma compiangarli. POLO. Ma come, ti sembra che debbano essere compianti gli uomini di cui parlo? SOCR. Come no? POLO. Qualsivoglia uomo, dunque, manda a morte chi gli pare, e giustamente, ti sembra un miserabile, degno di compianto? SOCR. No! Ma neppure da invidiare. POLO. Ma non sostenevi proprio ora che è un miserabile? SOCR. Chi ingiustamente uccide, sì, mio caro [b] compagno, e anche oggetto di compianto! mentre chi manda a morte giustamente non è certo da

invidiare. POLO. Davvero degno di compianto, miserabile davvero, è chi viene ucciso ingiustamente! SOCR. Meno di chi uccide, Polo, e meno di chi è giustamente ucciso. POLO. Ma che vuoi dire, Socrate? SOCR. Che il supremo male, il male peggiore che possa capitare, è commettere ingiustizia. POLO. Ma come, questo il male supremo? Ma non è un male ancora più grande patire ingiustizia? SOCR. Niente affatto! POLO. Ma tu, tu vorresti piuttosto patire che commettere ingiustizia? SOCR. Non vorrei né patirla né [c] commetterla, ma, tra le due, se fossi costretto a scegliere, preferirei piuttosto patire che commettere ingiustizia. POLO. Tu, dunque, non vorresti essere tiranno? SOCR. No! se dāi a tiranno il significato che a tiranno do io. POLO. Ma io do a tiranno il significato che già ora dicevo: esser tiranno significa, per me, avere il potere di fare nella città quello che a uno sembra, mandare a morte, in esilio, fare, insomma, tutto secondo il proprio arbitrio.

XXV. SOCR. Beato uomo! controbatti pure quello che [d] dico io! Se, ad esempio, nell'ora in cui più affollata è l'agorà, tenendo un pugnale nascosto sotto l'ascella, ti dicessi: "Polo mi sono procurato un potere, un dominio meraviglioso! perché se mi parrà che una di queste persone che tu vedi sia sui due piedi soppressa, ebbene, quella che mi sembrerà cadrà subito morta! e se mi sembrerà che debba avere la testa rotta, avrà subito rotta la testa, e se lacerata la veste, avrà la veste lacerata: tanto grande è il [e] potere che ho in questa città", e se tu fossi incredulo, ed io, per prova, ti mostrassi il pugnale, probabilmente tu mi risponderesti: "Socrate, tutti, così, sarebbero capaci di avere un gran potere, e, in tal modo, si potrebbe mettere a fuoco qualsiasi casa ti sembri, l'arsenale di Atene, le triremi, tutte le imbarcazioni pubbliche e private". Solo che il gran potere non consiste nel fare tutto ciò che ci paia. Ti sembra? POLO. In questo modo, evidentemente [470a] no! SOCR. Ma sai spiegarmi perché non approvi un simile potere? POLO. Certo! SOCR. Perché, dunque? Parla! POLO. Perché chi così agisce deve necessariamente pagarne la pena. SOCR. Ma non è un male la pena? POLO. Senza dubbio. SOCR. Stupefacente uomo, ma, allora, se si fa ciò che si vuole e se ne trae vantaggio, ciò ti pare un bene, e questo, sembra, è il "gran potere"; [b] altrimenti è un male e uno scarso potere. Ma esaminiamo anche questo altro aspetto del problema: è o no vero che compiere quanto dicevamo, mandare a morte, esiliare, confiscare beni, talvolta può essere meglio talaltra no? POLO. Certo! SOCR. Su questo, sembra, siamo tutti e due d'accordo. POLO. Sì. SOCR. E quando, secondo te, è meglio? Entro quali termini? POLO. Rispondi tu stesso, [c] Socrate! SOCR. Personalmente, Polo, se preferisci ascoltare la mia risposta, sostengo che è meglio quando si fanno certe azioni per giustizia;

quando le si fanno, invece, per ingiustizia, è peggio.

XXVI. POLO. Difficile davvero è confutarti, Socrate! Ma non vedi che anche un bambino dimostrerebbe che non sei nel vero? SOCR. Molto grato sarò a questo bambino, e a te sarò grato, se, confutandomi, mi liberi dai miei abbagli. Non stancarti, dunque, dal fare del bene a un amico, e, perciò, confutami! POLO. Non c'è bisogno, Socrate, di ricorrere a vecchie testimonianze per confutarti: [d] bastano fatti di ieri e di oggi per convincerti d'errore, e dimostrarti che molti pur commettendo ingiustizia sono felici. SOCR. Quali sono queste testimonianze? POLO. Non vedi Archelao, figlio di Perdicca, governare in Macedonia? SOCR. Anche se non lo vedo, ne sento parlare. POLO. E felice ti sembra, o infelice? SOCR. Non lo so, Polo; non mi sono mai incontrato con lui. POLO. Ma [e] come, lo sapresti solo se t'incontrassi con lui, e in un altro modo non potresti sapere se è felice? SOCR. Per Zeus, non ho altro modo! POLO. Ma, Socrate, evidentemente neppure del Gran Re potrai dire, così, di conoscere se è felice. SOCR. E direi il vero, perché non so nulla della sua *paidèia* e della sua giustizia. POLO. Ma come, tutta la felicità consiste in questo? SOCR. Secondo me sì, Polo. L'uomo e la donna veramente belli e buoni, dico, sono felici; l'uomo ingiusto e malvagio è infelice. POLO. Secondo il tuo ragionamento Archelao è, dunque, infelice? [471a]SOCR. Se è ingiusto, sì, amico mio. POLO. Ma come non può essere ingiusto? egli non aveva alcun diritto alla signoria che ora possiede, essendo figlio di una donna schiava di Alceta, fratello di Perdicca: secondo il diritto, e se avesse voluto agire secondo giustizia, egli avrebbe dovuto essere schiavo di Alceta, e seguendo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice. Egli, invece, è ora divenuto straordinariamente infelice, poi che ha commesso i più gravi delitti. Invitò dapprima presso di sé Alceta, suo [b] padrone e zio, con il pretesto di restituirgli il governo che Perdicca gli aveva tolto, e, dopo avere ospitato lui e suo figlio Alessandro, che gli era cugino e quasi coetaneo, li ubriacò e spintili su di un carro, di notte, li portò via, e dopo averli sgozzati, li fece entrambi sparire. Compiuto tale delitto, non si accorse, certo, d'esser divenuto estremamente infelice, e non si pentì; anzi, poco tempo dopo, ancora [c] una volta mostrò di non voler essere felice: invece di allevare onestamente suo fratello, figlio legittimo di Perdicca, un fanciullo di sette anni, a cui secondo giustizia spettava il governo, e di restituirgli il potere, lo gettò in un pozzo, lo annegò, e andò a dire a sua madre, Cleopatra, che il ragazzo, inseguendo un'oca, era precipitato in un pozzo, dove era morto. Proprio per questo, dunque, avendo commesso i più gravi delitti, che in Macedonia siano stati commessi, di tutti i Macedoni egli è il più

disgraziato, non [d] il più felice, e, forse, esiste un qualche Ateniese, cominciando da te, che preferirebbe essere un qualsivoglia altro Macedone piuttosto che Archelao.

XXVII. SOCR. Fin dal principio di questa nostra discussione, ti ho lodato, Polo, perché mi sembri eccellentemente preparato in retorica, mentre mi pare che tu non abbia curato affatto la dialettica. Questo sarebbe, ora, il discorso mediante cui perfino un ragazzo mi convincerebbe d'errore e col quale adesso, secondo te, avresti confutato la mia affermazione, che felice non è l'ingiusto? Ma come, mio ingenuo amico? Assolutamente nulla ti concedo di quello che sostieni! POLO. Perché non vuoi, ma in [e] realtà la tua opinione non è diversa dalla mia! SOCR. Beato uomo, tu cerchi di convincermi d'errore retoricamente, come coloro che ritengono di convincere d'errore nei tribunali, ove, appunto, gli uni credono di avere confutato gli altri, quando presentano molti e reputati testimoni di quello che sostengono e gli avversari ne presentano uno o nessuno. Evidentemente la prova non ha così nessun valore [472a] rispetto alla verità, ché, talvolta, contro uno possono premere le false testimonianze di molte e reputate persone. Così ora, se voi presentate testimoni contro di me a prova che dico il falso, deporranno a tuo favore quasi tutti gli Ateniesi e i forestieri. Se vuoi, testimonieranno a tuo favore Nicia di Nicerato e i suoi fratelli, dei quali nel tempio di Dioniso stanno in fila esposti i tripodi; e, se vuoi, [b] Aristocrate di Scellia, del quale c'è in Pito una bellissima offerta; e tutta la casa di Pericle, se vuoi, o qualsiasi altra famiglia ateniese tu desideri scegliere. Eppure io solo non sono d'accordo, poiché tu non mi costringi con vere prove, ma, presentando contro di me testimoni falsi, cerchi di togliermi quella che è la mia ricchezza, la verità. Se io non presenterò proprio te quale unico testimonio a conferma di quello che dico, non mi sembrerà di aver [c] raggiunto nulla di degno sul nostro argomento. E, così, neppure tu, credo, sarai convinto se non ti sarò testimonio io solo, lasciando da parte tutti gli altri. C'è una forma di confutazione che tu e molti altri accettano e ve n'è un'altra accettata da me. Poniamo ora le due forme di confutazione, una di fronte all'altra, ed esaminiamo se sono diverse tra di loro: non cose da poco sono gli argomenti di cui stiamo discutendo; si tratta, anzi, di una questione bellissima a sapersi, bruttissima a ignorarsi, ché tale, appunto, è il nocciolo del problema: sapere o ignorare chi è felice [d] o no. In primo luogo, dunque, per tornare alla nostra discussione, tu ritieni possibile che un uomo che commetta ingiustizie, un uomo essenzialmente ingiusto, sia beato, tanto è vero che ingiusto ritieni Archelao, ma felice. Questo, dobbiamo credere, il tuo punto di vista? POLO. Esattamente.

XXVIII. SOCR. Io dico, invece, che è impossibile. Ecco un punto preciso su cui non andiamo d'accordo. Ma ancora: sarà felice l'ingiusto, qualora sia colpito dalla giustizia e debba pagare il fio della sua colpa? POLO. Per nulla! infelicissimo sarebbe, anzi, in tale caso. SOCR. [e] Ma se si sottrae alla giustizia, secondo te sarà felice? POLO. Sì. SOCR. Secondo la mia opinione, invece, Polo, chi commette ingiustizia, l'uomo ingiusto, è in ogni caso infelice, ma più infelice ancora se non paga il suo debito alla giustizia e non sconta la pena dei suoi delitti, meno infelice se paga alla giustizia e viene colpito dalla giustizia degli dèi e degli uomini. POLO. Ma Socrate, cerchi [473a] proprio di dire assurdità! SOCR. Compagno mio, cercherò, invece, di farti dire le stesse cose che dico io, proprio perché ti considero amico. Questo, ad ogni modo, è il punto su cui ora abbiamo opinioni diverse: vedi un po' anche tu! io, dunque, prima ho detto che commettere ingiustizia è peggio che patirla. POLO. Esatto! SOCR. Tu hai sostenuto, invece, che peggio è patirla. POLO. Sì. SOCR. Io, di contro, che coloro che commettono ingiustizia sono infelici, e tu mi hai confutato. POLO. Sì, per Zeus! [b] SOCR. Lo credi tu, Polo! POLO. Quello che credo è vero! SOCR. Forse! Tu, comunque, sostenevi che felici sono coloro che commettono ingiustizie, qualora riescano a non pagare il loro debito alla giustizia. POLO. Esattamente. SOCR. Mentre io sostengo che sono estremamente infelici, ma meno infelici, certo, quelli che pagano il debito alla giustizia. Vuoi confutare anche questo? POLO. Questo punto, Socrate, è senza dubbio più difficile ancora dell'altro da confutare! SOCR. No, Polo! non è più difficile, è impossibile, che inconfutabile è la verità! POLO. Ma che dici! Poniamo il caso di uno che, sorpreso, mentre aspiri [c] illegalmente alla tirannide, venga arrestato, sottoposto a torture, mutilato, accecato col fuoco, e dopo aver sofferto molti e grandi strazi di ogni sorta, e veduto i figli e la moglie patire per gli stessi tormenti, sia alla fine legato alla croce o bruciato vivo in un sacco di pece, ebbene quest'uomo sarà più felice in tal modo, sarà più felice che se, sfuggendo alla giustizia, riesca a fondare una tirannide e viva dominando la città, facendo tutto quello che vuole, invidiato e felicitato da tutti, cittadini e stranieri? Questa la verità [d] che dici inconfutabile?

XXIX. SOCR. Nobile Polo, tu impaurisci come un bau-bau: non confuti! ora presenti spauracchi, come dianzi testimonianze. Ad ogni modo, fammi ricordare un po': "se uno aspira illegalmente alla tirannide", hai detto? POLO. Sì. SOCR. In alcun caso, mai, nessuno dei due sarà più felice, né quello che delittuosamente si sia procurato la tirannide, né quello che abbia pagato il suo debito alla giustizia - di due infelici nessuno può esser più felice [e] -, ma più infelice, certo,

chi è sfuggito alla giustizia e si è fatto tiranno. E che, Polo? ridi? E questa, forse, un'altra forma di confutazione, quando uno abbia fatto una certa affermazione, mettersi a ridere, non portare prove ch'egli è in errore? POLO. Ma Socrate, non credi d'esser già confutato enunciando tesi che nessuno sosterebbe? Prova a interrogare qualcuno dei presenti. SOCR. No, Polo, io non sono un politico; l'anno passato, anzi, sorteggiato membro del Consiglio dei Cinquecento, quando la pritanìa passò alla mia tribù e toccò a me presiedere la [474a] votazione, mi resi ridicolo, inesperto com'ero della procedura. E, dunque, non mi chiedere ora di far votare i presenti, e se non hai un miglior metodo per confutare, cedi a me la tua parte, come dianzi dicevo, e sperimenta come, secondo me, si deve confutare. Delle mie affermazioni io non so produrre che un solo testimonio e precisamente quello con il quale discuto, tutti gli altri li accantonano: uno [b] solo io so fare votare! con molti, impossibile è il dialogo. Vedi un po' ora se, a tua volta, vuoi passare a me la parte della prova, rispondendo alle mie domande. In realtà io sono convinto che non solo io, ma anche tu, tutti gli uomini, tutti pensiamo che commettere ingiustizia sia peggio che patirla, e che sottrarsi alla pena sia male maggiore che l'essere punito. POLO. Ed io, invece, dico che né io né altro uomo pensa in questo modo. Sei tu, solo tu, che preferiresti patire anziché fare ingiustizia, non è vero? SOCR. Non io solo, ma tu e tutti gli altri. POLO. Ce ne [c] vuole! No, né io, né tu, nessuno! SOCR. Risponderai una buona volta? POLO. Ma sì! anche perché desidero sapere cosa mai dirai! SOCR. Rispondimi, allora, affinché tu sappia, come se ricominciassimo da capo la nostra discussione. Polo, pensi che sia peggio commettere o patire ingiustizia? POLO. Secondo me, patirla. SOCR. E che ? è moralmente più brutto commetterla o patirla? Rispondi! POLO. Commetterla!

XXX. SOCR. E', dunque, anche peggio, se è più brutto. POLO. Niente affatto! SOCR. Capisco: secondo il tuo parere [d] sembra che bello e buono, male e brutto, non siano la stessa cosa. POLO. No davvero! SOCR. E allora? Tutte le cose belle - corpi, colori, figure, suoni, istituzioni umane - tali le dici - di volta in volta belle -, senza tener d'occhio nulla? Ad esempio, cominciando dagli oggetti corporei, non li chiami belli relativamente al loro uso, a seconda della loro funzione, o al piacere che danno a chi li contempla, se contemplandoli allietano? Al di fuori [e] di tali criteri puoi dire belli gli oggetti corporei? POLO. No! SOCR. Ma, allora, anche tutte le altre cose, colori, figure, le potrai denominare belle o per il piacere che suscitano o per la loro utilità, o per l'una e l'altra causa insieme? POLO. Secondo me, sì. SOCR. E lo stesso dobbiamo ripetere per i suoni e per la musica in tutte le sue manifestazioni? POLO. Sì. SOCR. Anche le leggi, anche

le istituzioni umane, per ciò che riguarda la loro bellezza, neppure esse sono belle al di fuori di queste ragioni, o per la loro utilità, o per il piacere che suscitano, o per l'una e l'altra causa insieme. POLO. Non per altro, mi sembra. [475a] SOCR. E lo stesso dobbiamo ripetere per la bellezza delle scienze [*tòn mathemàton*] ? POLO. Senza dubbio; anzi, Socrate, buona è la tua attuale definizione, il tuo porre il bello entro i termini del piacere e del bene. SOCR. Ma il brutto si dovrà, allora, definire entro i termini contrari, dolore e male? POLO. Necessariamente! SOCR. Ne segue, dunque, che quando di due cose belle una è più bella dell'altra, la più bella è tale per una delle due ragioni o per ambedue insieme, il piacere, l'utilità, o per il piacere e l'utilità, a un tempo. POLO. Certo! SOCR. E quando di due cose brutte una è più [b] brutta dell'altra, la più brutta è tale a causa di un eccesso di dolore e di male. Non deve essere così? POLO. Sì. SOCR. Sì via, dunque, cosa dicevamo un momento fa sul commettere e sul patire ingiustizia? Non sostenevi, forse, che patire ingiustizia è peggio, ma commetterla è più brutto? POLO. Proprio questo sostenevo. SOCR. Ma allora, se commettere ingiustizia è più brutto che patirla, ciò, appunto, è più brutto o perché produce un maggior dolore o perché causa un maggior danno, o per l'una e l'altra cosa insieme. Non deve essere così anche questo? POLO. Senza dubbio!

XXXI. SOCR. Ma cominciamo con l'esaminare se commettere [c] ingiustizia superi per dolore il patirla: chi commette ingiustizia, cioè, prova maggior dolore di chi la patisce? POLO. No, Socrate! questo poi no! SOCR. E va bene, commettere ingiustizia non supera per dolore il patirla. POLO. Certamente no! SOCR. Ma allora, se non supera per dolore, neppure lo supererà per l'una e l'altra insieme delle due cause. POLO. Sembrerebbe di no! SOCR. Non resta, dunque, che l'altra causa. POLO. Sì. SOCR. Il male. POLO. Sembra! SOCR. Commettere ingiustizia è, dunque, peggio che patirla, perché superiore è il male che ne deriva. POLO. E' chiaro che lo è! SOCR. [d] Ma tu, non eri prima convinto - d'accordo con l'opinione della maggioranza - che commettere ingiustizia è più brutto che subirla? POLO. Sì. SOCR. Ora, invece, si è mostrato che non solo è cosa più brutta, ma peggiore. POLO. Sembra! SOCR. E tu preferiresti un male peggiore, più brutto, a uno minore? Rispondi, Polo, non aver paura! non ne avrai danno! Francamente affidati [e] alla ragione sì come a un medico, e rispondi o sì o no alle mie domande. POLO. No Socrate, non lo preferirei! SOCR. Nessun uomo lo potrebbe. POLO. Secondo il tuo ragionamento no, non mi sembra. SOCR. Dicevo dunque la verità, quando sostenevo che né io, né tu, nessun uomo preferisce commettere ingiustizia piuttosto che patirla: patirla sarebbe, appunto, il caso peggiore. POLO. Sembra! SOCR. Vedi, Polo, come, poste l'una di fronte all'altra, le due

forme di confutazione non si somigliano affatto. Con te andavano d'accordo tutti gli altri, eccettuato me; a me, [476a] invece, basti tu solo, che tu solo sia d'accordo e ti presenti come testimonio, e facendo votare te solo accantonano tutti gli altri. E su questo ci siamo capitati. Passiamo ora ad esaminare il secondo punto del nostro contrasto, se, cioè, pagare alla giustizia il debito delle proprie colpe sia per l'ingiusto il male più grande, come tu credevi, o se male maggiore sia sfuggire alla pena come ritenevo io. Consideriamo la questione sotto questo aspetto: pagare alla giustizia il debito delle proprie colpe ed essere giustamente punito avendo commesso atti ingiusti, significa la stessa cosa? POLO. Secondo me, sì! SOCR. Puoi sostenere [b] ora che tutte le cose giuste, in quanto giuste, non siano belle? Rifletti e rispondi. POLO. A me sembra di sì, Socrate!

XXXII. SOCR. Ma rifletti anche a questo: se uno fa qualcosa, è necessario che vi sia anche qualche cosa che patisce l'azione dell'agente? POLO. Mi sembra di sì. SOCR. Ma tale patire, prodotto di ciò che agisce, non sarà proprio come lo fa l'agente? In altri termini: se uno colpisce è necessario vi sia qualcosa che viene colpita? POLO. Necessario. SOCR. E se uno colpisce forte e rapidamente, la cosa colpita sarà colpita con ugual forza e rapidità?[c] POLO. Sì. SOCR. Tale, dunque, il patire per ciò che vien colpito, quale è l'azione da parte di chi colpisce. POLO. Senza dubbio. SOCR. E così, se uno brucia, è necessario che qualcosa sia bruciato? POLO. Certo! SOCR. E se brucia con forza e dolorosamente, altrettanto forte e dolorosamente sarà bruciata la cosa? POLO. Senza dubbio. SOCR. Lo stesso va ripetuto per il tagliare? Qualcosa sarà tagliato. POLO. Sì. SOCR. E se il taglio è grande o profondo [d] e doloroso, tale sarà il taglio su chi lo patisce, quale il taglio operato da chi taglia. POLO. Evidente. SOCR. Insomma, vedi allora se sei d'accordo su quello che ora dicevi, che, cioè, per tutte le cose, quale è l'azione dell'agente, tale è il patire da parte del paziente. POLO. Sono d'accordo! SOCR. D'accordo su questo, vediamo ora: pagare alla giustizia il debito delle proprie colpe, è patire o agire? POLO. Patire, Socrate, per forza! SOCR. Da parte di un agente? POLO. Senza dubbio: da parte di chi punisce. SOCR. Ma chi punisce in quanto corregge, punisce [e] giustamente? POLO. Sì. SOCR. E agisce secondo giustizia, o no? POLO. Secondo giustizia. SOCR. Chi, dunque, è punito da lui, pagando alla giustizia il debito delle proprie colpe, patisce giustamente? POLO. Sembra. SOCR. Ma non siamo rimasti d'accordo che le cose giuste sono belle? POLO. Esatto. SOCR. Bella, dunque, è l'azione dell'uno, e bello il patire dell'altro, di chi è punito. POLO. Sì.

[477a] XXXIII. SOCR. Ma, se cose belle, sono anche buone? Il bello non è forse tale o per il piacere o per l'utilità? POLO. Necessariamente. SOCR. Un bene è, dunque, il patire di chi paga il debito delle proprie colpe? POLO. Sembra. SOCR. Perché ne ricava un utile? POLO. Sì. SOCR. E quale mai altro utile se non quello che penso io? che migliore diviene la sua anima, se è giustamente punito? POLO. Naturale! SOCR. Perché chi paga il debito della propria colpa si libera dalla malvagità dell'anima? POLO. Sì. SOCR. Si libera cioè dal male più grave? Rifletti: se [b] consideriamo le ricchezze, quale altro male puoi pensare che cãpiti all'uomo se non la povertà? POLO. Non altro, se non la povertà! SOCR. E se consideriamo lo stato del corpo? non dirai che mali del corpo sono la debolezza, la malattia, la deformità e così via? POLO. Sì. SOCR. E non credi che anche l'anima possa trovarsi in cattivo stato? POLO. Certo! SOCR. E tale cattivo stato non lo chiami ingiustizia, ignoranza, viltà e così via? POLO. [c] Senza dubbio! SOCR. Di queste tre cose, dunque, beni di fortuna, corpo, anima, hai citato tre specie di mali: povertà, malattia, ingiustizia? POLO. Sì. SOCR. Ma quale di questi mali è il più brutto? Non è forse l'ingiustizia, in una parola il vizio dell'anima? POLO. Senza, paragone! SOCR. Ma, essendo il più brutto, è anche il peggiore? POLO. Che vuoi dire, Socrate? SOCR. Questo: entro i termini di quanto sopra abbiamo ammesso dobbiamo concludere che la cosa più brutta, sempre, è tale in quanto provoca il più gran dolore o il più gran danno, o l'uno e l'altro insieme. POLO. Proprio così! SOCR. E non abbiamo convenuto ora che l'ingiustizia e ogni altro vizio [d] dell'anima è la cosa più brutta? POLO. Lo abbiamo convenuto. SOCR. Il male dell'anima è, dunque, il male più brutto di tutti, o perché estremamente tormentoso per l'eccesso del dolore, o perché più dannoso, o perché più tormentoso e più dannoso a un tempo? POLO. Necessariamente. SOCR. Ma è più doloroso essere ingiusto, dissoluto, vile, ignorante, ch'essere povero o ammalato? POLO. Non mi sembra, Socrate, che si possa trarre una simile, conclusione. SOCR. La malvagità dell'anima, per il danno mostruosamente grande e per lo straordinario male, superando ogni altro male, è di tutti il più turpe, [e] se, come tu dici, ciò non è dovuto al dolore. POLO. Sembra. SOCR. Ma quello che supera tutto per l'immensità del danno non può non essere che il male più grande. POLO. Sì. SOCR. L'ingiustizia, la dissolutezza, tutti gli altri vizi dell'anima costituiscono, dunque, il male più grande che ci sia? POLO. Sembra!

XXXIV. SOCR. Qual è, ora, l'arte che ci libera dalla povertà? Non è forse la crematistica? POLO. Sì. SOCR. E quale l'arte che ci libera dalle malattie? Non è la medicina? POLO. Necessariamente. SOCR. E quella che ci [478a] libera dal vizio e dall'ingiustizia? Se non sei capace di

rispondere a colpo, vedi un po' per quest'altra via: dove e da chi accompagnamo i corpi ammalati? POLO. Dai medici, Socrate. SOCR. E da chi gl'ingiusti e i dissoluti? POLO. Vuoi dire dai giudici? SOCR. Per essere puniti? POLO. Sì. SOCR. E non è forse grazie a una certa giustizia che si punisce, quando si punisca correttamente? POLO. Evidentemente. SOCR. La crematistica ci libera, dunque, dalla povertà, la medicina dalla malattia, la giustizia dalla [b] dissolutezza e dall'ingiustizia. POLO. Sembra! SOCR. Quale di queste arti è la più bella? POLO. Di quali arti parli? SOCR. Della crematistica, della medicina, della giustizia. POLO. Quella che più si distingue è la giustizia, Socrate. SOCR. Se la giustizia, è, dunque, la cosa più bella, essa è fonte o del piacere più grande o della più grande utilità, o dell'uno e dell'altra insieme? POLO. Sì. SOCR. Ma l'esser curato dal medico è piacevole, e chi è sotto cura ne prova diletto? POLO. Non mi sembra! SOCR. Ma è utile, non è vero? POLO. Sì. SOCR. Perché [c] il paziente si libera da un gran male, sì che gli conviene sopportare il dolore pur di ritornare sano. POLO. Come no? SOCR. Ma chi, sempre tenendo conto del fisico, è più felice, chi ha bisogno delle cure del medico, o chi non è mai stato ammalato? POLO. Evidentemente chi non è ammalato. SOCR. Sì, perché la felicità, sembra, non consiste nel liberarsi dal male, ma nel non avere mai contratto malattia. POLO. Proprio così. SOCR. Ancora: fra due [d] persone che abbiano contratto una malattia, nel corpo o nell'anima, qual è la più sfortunata, quella che, curata, se ne libera, o quella che, non curata, non si libera dal suo male? POLO. Evidentemente quella non curata. SOCR. Ma non abbiamo detto che la guarigione dal male più grande, dalla malvagità, consiste nel pagare alla giustizia il debito delle proprie colpe? POLO. Sì. SOCR. Perché la giustizia è correttiva, rende più giusti, è medicina della malvagità. POLO. Più felice di tutti è, dunque, chi non è ammalato nell'anima, dal momento che di tutti i mali la malattia dell'anima [e] è risultato il più grande. POLO. Evidente. SOCR. Felice, in secondo luogo, è chi viene liberato dal male. POLO. Naturale. SOCR. E tale è chi viene punito, condannato, chi paga il suo debito alla giustizia. POLO. Sì. SOCR. Peggio di tutti vive, dunque, chi sia ingiusto e non venga liberato dall'ingiustizia. POLO. Sembra. SOCR. E tale non è chi, macchiatosi dei più gravi delitti, praticata la più grave ingiustizia, riesca a sottrarsi alla punizione, alla condanna, al suo debito verso la giustizia, come, tu [479a] dici, è riuscito a fare Archelao, e, dici, riescono a fare gli altri tiranni, i retori, i potenti. POLO. Senza dubbio!

XXXV. SOCR. Tutti costoro, ottimo amico mio, per il risultato che ottengono, somigliano a chi, avendo contratto le più gravi malattie, sia riuscito a sottrarre al giudizio dei medici i suoi malanni fisici, e

non si sia fatto curare, temendo, come un bambino, di doversi far cauterizzare o tagliare, perché è doloroso. Non sembra anche a te? POLO. [b] Sì. SOCR. Ma ciò, sembra, può accadere solo ignorando il valore della salute e dell'integrità del corpo! Certo, dopo quel che abbiamo convenuto adesso, è probabile, sì, che qualcosa di simile facciano coloro che, o Polo, cercano di sfuggire alla giustizia; essi hanno solo occhi per l'aspetto doloroso della pena, mentre ciechi sono per quel che ne riguarda l'utilità, ignorando quanto sia più triste del non avere sano il corpo, avere ammalata l'anima, avere un'anima non sana, ma corrotta, ingiusta, empia. Ecco [c] perché fanno di tutto per sottrarsi alla giustizia, per non liberarsi dal maggiore dei mali, procurandosi denaro, amici e quella certa capacità di parlare nel modo più persuasivo. Ebbene, Polo, se le premesse su cui ci siamo accordati sono vere, ti dovresti già rendere conto da te di quali siano le conclusioni del nostro ragionamento, o vuoi ricapitarlo? POLO. Se così ti sembra, sì! SOCR. Risulta, no, che il male più grande di tutti è l'ingiustizia e il commettere atti [d] ingiusti? POLO. Evidente. SOCR. E che liberarsi da tale male si è dimostrato consistere nel pagare alla giustizia il debito delle proprie colpe? POLO. Va a finire che è proprio così! SOCR. Mentre è risultato che sottrarsi alla pena significa il perdurare del male? POLO. Sì. SOCR. Ne segue, dunque, che il commettere ingiustizia è un male minore, che, tra i mali, viene al secondo posto; il male più grande di tutti, il primo di tutti i mali è, per sua stessa natura, sottrarsi alla pena essendo colpevole. POLO. Sembra! SOCR. Ma non era proprio questo, amico mio, il punto del nostro contrasto? tu proclamavi felice Archelao, che, pur avendo commesso gravissimi delitti, è rimasto [e] impunito, io, al contrario, ero convinto che Archelao, o qualsivoglia altro uomo, che, colpevole, si sottragga alla pena, è davvero il più infelice di tutti gli uomini, che chiunque commetta ingiustizia è più infelice di chi la patisce, e che chiunque si sottrae al suo debito verso la giustizia è più infelice di chi abbia pagato. Questi erano i punti da me sostenuti, non è vero? POLO. Sì. SOCR. E non se n'è dimostrata la verità? POLO. Sembra di sì.

[480a] XXXVI. SOCR. Bene! Ma allora, Polo, in che consiste la grande utilità della retorica, se quello che abbiamo detto è vero? Sì, perché da ciò che abbiamo ammesso si ricava che dobbiamo con ogni cura guardarci dal commettere ingiustizia per non dover subire un male altrettanto grande. Non è vero? POLO. Senza dubbio. SOCR. E allora, se uno di noi, o altri che ci sta a cuore, commette atti ingiusti, deve subito recarsi, di propria spontanea volontà, là dove [b] si pagano alla giustizia i propri debiti, deve recarsi dal giudice, come si va dal medico, e affrettarsi, perché il male dell'ingiustizia, invecchiando, non incancrenisca e renda incurabile l'anima. Cos'altro

noi possiamo dire, Polo, se quello che abbiamo stabilito resta valido? Le conseguenze cui siamo giunti non sono forse necessarie, in perfetto accordo con i principi da cui abbiamo preso le mosse, vietando qualsiasi altra conclusione? POLO. Cos'altro mai, Socrate, potremmo dire infatti? SOCR. Certo, per quel che riguarda la difesa dell'ingiustizia, sia propria sia dei genitori, dei compagni o dei figli, o della patria che si macchi d'ingiustizia, a nulla, Polo, può servirci la retorica, [c] a meno che non la s'interpreti in senso opposto; bisogna, in primo luogo, accusare se stessi, poi i familiari e gli altri, ogni qual volta, insomma, accada che una persona amica abbia commesso atti ingiusti, senza rimanere nascosti, ma mettere in piena luce l'azione ingiusta, perché si paghi la pena e si ritorni sani; bisogna anzi, costringere se stessi e gli altri a non aver paura, ma ad offrirsi senza fiatare, spontaneamente, coraggiosamente al giudice, come ci si affida al medico per lasciarsi tagliare e cauterizzare in vista del buono e del bello, senza tener conto del dolore; se si tratta di un atto ingiusto che meriti percosse, bisogna lasciarsi battere, se meriti le catene farsi incatenare, pagare se meriti la multa, se l'esilio [d] andare in esilio, se la morte morire, accusando innanzi tutto se stessi e i propri familiari: a questo serve la retorica, perché, rivelandoti le colpe, ci si liberi dal male più grande, l'ingiustizia! E' così, o no, Polo? POLO. Paradossale, Socrate [e], mi sembra; ma, forse, coerente con le premesse da te stabilite. SOCRATE. Bisogna, allora, o dissolvere quelle premesse o necessariamente accettare queste conclusioni. POLO. Sì, questi i termini della questione! SOCR. Nel caso opposto, invece, qualora si tratti di dover nuocere a qualcuno, sia esso un nemico o qualsivoglia altra persona, con la sola eccezione che non sia egli a subire un atto ingiusto da parte di un suo nemico - a questo bisogna fare non poca attenzione - qualora, dunque, un nostro nemico [481a] commetta ingiustizia nei confronti di qualcuno, in ogni maniera, con l'azione e con la parola, dobbiamo adoperarci perché non venga sottoposto a giudizio e non compaia dinanzi al giudice; se, invece, compare in giudizio, bisogna escogitare allora ogni mezzo perché venga assolto e sia sottratto alla pena: se ha rubato una grande quantità d'oro, trovare il mezzo che non la restituisca, ma la trattenga e la usi per sé e per i suoi, in modo ingiusto ed empio; se ha commesso delitti per i quali è stabilita la pena di morte, cercare che non muoia, anzi, se possibile, viva immortale [b] in perpetua compagnia del suo male, o viva almeno quanto più a lungo è possibile sempre in questo stato. Ecco, Polo, gli scopi per i quali mi sembra che la retorica serva, poiché per chi non ha intenzione di commettere il male non mi pare che sia di grande utilità, sia pur ammesso che serva a qualcosa, ché di nessuna utilità essa è risultata nei nostri precedenti discorsi.

XXXVII. CALL. Dimmi, Cherefonte, Socrate parla sul serio o scherza? CHER. Mi sembra che parli molto, ma molto sul serio, Callicle; ma sarà meglio che tu lo chieda a lui stesso. CALL. Per gli dèi, se lo desidero! Dimmi, [c] Socrate, dobbiamo pensare che tu parli sul serio o per scherzo? perché se parli sul serio e quello che dici è vero, non ne sarebbe capovolta tutta la vita umana e tutti, sembra, non faremmo proprio il contrario di quello che dovremmo? SOCR. Callicle, se, nella loro diversità, le umane affezioni non avessero nulla in comune, se ciascun uomo fosse determinato da una sua singolare impressione, difficile sarebbe far comprendere all'altro il proprio affetto. E dico questo [d] osservando che tu ed io proviamo ora il medesimo affetto, innamorati, come siamo, ciascuno di due oggetti, io di Alcibiade figlio di Clinia e della filosofia, tu del demo ateniese e di Demo figlio di Pirilampo. Ebbene, in ogni circostanza, ho la sensazione che tu, pur non essendo uomo da poco, qualunque cosa dica, qualunque cosa sostenga l'oggetto del tuo amore, non sei capace di opporti, [e] ma ti lasci cambiare da cima a fondo. Nell'assemblea popolare, se, dopo il tuo discorso, il demo ateniese ti dà torto, tu cambi subito parere e dici quello ch'esso vuole; lo stesso ti accade con quel bel giovinetto che è Demo, figlio di Pirilampo. No, tu non sai opporti alle voglie, ai punti di vista degli oggetti del tuo amore, tanto che se qualcuno, ascoltando ciò che tu volta a volta dici per influenza di questi, si stupisse per le contraddizioni in cui vieni a cadere, tu, se proprio volessi dire la verità, dovresti rispondergli che fino a quando non s'impedirà ai tuoi amori di parlare come parlano, anche tu non potrai [482a] parlare se non come parli. Prova a pensare ora che tu debba ascoltare da me un discorso del genere, anche se volto ad altro, e non ti stupire se io parlo come parlo, ma impedischi piuttosto che la filosofia, l'oggetto del mio amore, dica quello che dice. Sì, compagno mio carissimo, è proprio la filosofia che dice quello che ora ascolti da me, ed essa è certo molto meno volubile degli altri miei amori: il figlio di Clinia, infatti, ora dice una ora altra cosa; la filosofia, [b] invece, dice sempre la stessa cosa; dice quello di cui adesso ti stupisci, tiene quegli stessi discorsi che hai ascoltato fin qui. E allora, come dicevo, o confuti la filosofia, dimostrando che commettere ingiustizia e non pagare il debito delle proprie colpe non è il più grave dei mali, o, se lascerai inconfutato questo punto, per il cane, dio dell'Egitto, Callicle, oh Callicle, sarai in contraddizione con se stesso, e per tutta la vita sarai in disarmonia con te. Personalmente, invece, ottimo amico, credo che meglio sarebbe suonare su di una lira scordata, che stonato [c] fosse un coro da me diretto, che la maggioranza degli uomini non fosse d'accordo con me, e dicesse il contrario di quel che penso io, piuttosto ch'essere in disaccordo e in contraddizione con me stesso.

XXXVIII. CALL. Socrate, nei tuoi discorsi sembri con tanta giovanile foga imbaldanzire, veramente come un oratore di popolo; e ora, mediante, appunto, codesta tua oratoria foga popolare, hai fatto cadere Polo nella stessa situazione in cui egli accusava Gorgia d'esser caduto per colpa tua Polo diceva che Gorgia, interrogato da te se qualcuno, [d] andando da lui con il proposito d'imparare la retorica pur non avendo alcuna cognizione della giustizia, anche questo, in che consiste la giustizia, imparerebbe da lui; Gorgia, per pudore, rispose di sì, conformandosi a una certa etica umana, poiché gli uomini si scandalizzerebbero se uno si esprimesse altrimenti, - a causa di tale concessione Gorgia era poi stato costretto a contraddirsi, ed è, appunto, far cadere la gente in contraddizione ciò di cui tu particolarmente ti compiaci! - ; e Polo, allora, rideva di te, giustamente secondo il mio parere. Ora, invece, di nuovo, è toccato a Polo subire la stessa sorte, e io non posso se non rimproverarlo di questo, d'essersi cioè trovato d'accordo con te nel sostenere che commettere ingiustizia sia più brutto che patirla. Per averti concesso questo, Polo, [e] preso alla tagliola dei tuoi ragionamenti, si è lasciato imbrigliare, anche lui per pudore di esprimere quello che realmente pensava. Sì, Socrate, tu, veramente, sostenendo di correre dietro alla verità, spingi il discorso a codeste affermazioni rozze e proprie da oratore popolare, che belle non sono certo per natura, ma per legge. In molti, casi, anzi, natura e legge sono in pieno contrasto tra loro. Chi, dunque, abbia pudore e non osi dire quello che pensa, [483a] è costretto a contraddirsi. Ebbene, tu, scoperto questo trucco, disonestamente lo usi nel corso della discussione: se uno intende dire 'secondo la legge' tu incalzi con una domanda insinuando 'secondo natura' e se, invece, l'altro intende dire 'secondo natura', tu intendi 'secondo legge'. Così hai fatto ora, discutendo sulla questione: 'commettere ingiustizia e patire ingiustizia'. Polo, dicendo che più brutto è commettere che subire ingiustizia, intendeva secondo la legge, tu, invece, proseguivi il discorso come se Polo avesse inteso dire 'secondo natura'. Sì, perché in natura tutto quel che è più brutto è, ad un tempo, più malvagio, ossia il subire ingiustizia; per legge, invece, commetterla. Né da vero uomo, ma da servo, è subire [b] ingiustizia senza esser capaci di ricambiare, e meglio è morire che vivere se, maltrattati ed offesi, non si è capaci di aiutare se stessi e chi ci stia a cuore. Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che [c] avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli

altri. Essi, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza!

XXXIX. Ecco perché la legge dice ingiusto e brutto il tentativo di voler prevalere sui molti, ecco perché lo chiamano commettere ingiustizia. Io sono invece convinto che la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore [d] prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie. Con quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre mosse guerra agli [e] Sciti? Infiniti altri esempi si potrebbero portare! tutta questa gente, io penso, così agisce secondo la natura del giusto, e sì, in nome di Zeus, per legge, ma secondo la legge di natura, non per quest'altra legge, per la legge che noi istituiamo! accalappiandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi, e, impastoianoli [484a] e incantandoli come leoni, li osserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto. Ma, io credo, qualora nascesse un uomo che avesse adeguata natura, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, i nostri incantesimi, i nostri prestigii, le nostre leggi, tutte contro natura, emergendo, da nostro schiavo, lo vedremmo nostro padrone, e qui, allora, di luce limpidissima il diritto di natura splenderebbe. [b] Anche Pindaro, mi sembra, ha sostenuto quello che penso io, in quel canto che dice:

di tutti regina la legge dei mortali e degl'immortali;

ma così prosegue:

essa, con mano sovrana, giustificando muove ogni violenza; e questo lo provo pensando ai fatti di Ercole, che, senza pagare...

Questo, più o meno - non so a memoria il canto - dice Pindaro; dice, insomma, che Ercole si portò via i buoi di Gerione, non avendoli né pagati né ricevuti in dono, ma perché questo è giusto per natura e cioè che i [c] buoi, qualsivoglia altra proprietà dei meno valenti e dei più deboli, spettano al migliore e al più forte.

XL. Questa la verità! e te ne renderesti conto, se ti volgessi a più

alte cose, abbandonando la filosofia. Certo, Socrate, la filosofia è, senza dubbio, piena di grazia, purché venga studiata, con misura, in età giovanile, ma se con essa ci s'intrattiene oltre il dovuto limite, è la rovina degli uomini. Anche chi per natura sia ben dotato, se continua a filosofare in età matura, fatalmente resta al di fuori di tutto un complesso [d] di cose di cui deve essere esperto qualora voglia divenire uomo davvero completo e degno di stima. Saranno, infatti, uomini inesperti delle leggi vigenti nella propria città, dei discorsi che si debbono usare nelle relazioni umane, sia in privato che in pubblico, di quelli che sono i piaceri e le passioni degli uomini, in una parola non saranno per nulla competenti del mondo umano. Qualora, dunque, debbano affrontare un qualche privato o pubblico affare, [e] fanno ridere, sì come, credo, fanno ridere i politici quando intervengono alle vostre discussioni e si mettono a ragionare con voi. Accade proprio quel che dice Euripide: ciascuno è un lume in quel campo, verso quello è portato,

a quello dedica la maggior parte della sua giornata sì da riuscire ad essere più che eccellente;

[485a] mentre quello in cui non si riesce si evita e si disprezza, intessendo lodi di ciò in cui si è bravi, per amore di sé, credendo così di elogiare se stessi. Secondo me, invece, meglio è non trascurare né l'una né l'altra: bello è dedicarsi alla filosofia per quanto possa servire a una compiuta educazione: né per un giovanotto disdicevole è filosofare; ma quando, divenuti più anziani, si seguita a filosofare, allora, Socrate, la cosa si fa ridicola, ed io trovandomi [b] dinanzi ai filosofanti ho la stessa impressione di quando mi trovo dinanzi a gente che balbetta e bamboleggia. Quando vedo un fanciullino, per il quale è naturale parlare così, balbettando e bamboleggiando, la cosa mi piace e graziosa mi sembra e gentile ed appropriata alla sua età, mentre quando sento parlare un bambino seriamente, la cosa mi riempie di una qual certa tristezza, mi dà fastidio agli orecchi, l'impressione di un che di servile. Ma se ascolto [c] balbettare un uomo, se vedo bamboleggiare un uomo, mi sembra ridicolo, sconveniente, degno d'essere preso a bastonate. Ecco, identica è l'impressione che provo dinanzi ai filosofanti. In un giovane, in un adolescente mi fa piacere vedere coltivata la filosofia, mi sembra gli convenga, credo gli servirà per formarsi uomo veramente libero, mentre un giovane che non filosofa mi sembra di natura [d] servile, che mai aspirerà a cosa bella e nobile. Quando vedo, invece, un uomo già maturo che più non la finisce di filosofare, un uomo del genere, caro Socrate, mi sembra proprio degno d'essere preso a bastonate. Sì,

perché un simile uomo, come dicevo, anche per natura assai dotato, diviene un mezzo uomo a forza di sfuggire i centri della vita cittadina e degli affari - ove, dice il poeta, gli uomini dimostrano il proprio valore - passando, invece, tutta la vita nascosto in un canto, chiacchierando a bassa voce con tre [e] o quattro ragazzi, senza dire mai qualcosa di veramente libero, grande, significativo.

XLI. Personalmente, Socrate, provo per te un sentimento di vera amicizia; finisce quindi che sento ora nei tuoi confronti quello che Zeto doveva sentire per Amfione, quel personaggio di Euripide, che dianzi ricordavo. E a te mi viene in mente di dire le parole di Zeto a suo fratello. "Tu trascuri, Socrate, proprio quello di cui dovresti avere la cura più grande, e 'l'anima tua sì nobilmente dotata [486a] nascondi dietro puerile atteggiamento', e durante una discussione forense né sapresti portare il contributo di un tuo giusto pensiero, né cogliere l'argomento più verosimile e persuasivo, né dare ad altri ardito e generoso consiglio". Sì, amico Socrate - e non prendertela a male con me, ché io parlo per il bene che ti voglio - , non ti sembra vergognoso essere quale, secondo me, tu sei, quali sono tutti quelli che solo vivono per la filosofia? Se qualcuno, ora, ti prendesse, te o qualsiasi altro simile a te, ti conducesse in carcere, e ti accusasse di una colpa che non hai commessa, sai bene che non sapresti come trarti d'impaccio, [b] ma saresti preso dalle vertigini e rimarresti a bocca aperta non sapendo che dire e salito in tribunale, sia pur toccandoti un accusatore che non vale nulla, un miserabile accusatore, verresti condannato a morte, se l'accusa avesse richiesto per te la pena capitale. Ma quale mai tipo di sapere è questo, Socrate, "questa luminosa arte, che prendendo un uomo per natura ben dotato lo riduce a nulla" ? non saprebbe aiutarsi da solo, né salvare se stesso o altri dai più gravi pericoli, ché dai propri nemici si lascerebbe spogliare di ogni suo bene, e permetterebbe, infine, di [c] vivere privo dei propri diritti nella sua città? Un simile uomo - scusami l'espressione un po' forte - si può prendere a schiaffi impunemente. Sì, amico mio, dammi retta, "smetti il tuo sottile ragionar confutando", "segui la più bella via" della vita operosa, occupati di ciò che potrà darti fama di saggio, "lascia ad altri codeste eleganze", che forse vanno chiamate vaneggiamenti o sciocchezze, e che ti "porteranno ad abitare in una casa vuota" ; emula non chi disputa su codeste sottili questioni, ma chi nella [d] vita ha successo, fama, e molti altri beni!.

XLII. SOCR. Se avessi avuto in sorte un'anima d'oro, Callicle, non pensi che sarei tutto lieto se trovassi una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, la migliore, per toccare con quella la mia anima, e se mi

comprovasse che ho l'anima bene educata, saprei che altro non occorre e che non ci sarebbe bisogno di nessun'altro assaggio? CALL. [e] Perché mi chiedi questo, Socrate? SOCR. Ti dirò, perché ora, avendoti incontrato, credo di aver trovato codesto inaspettato tesoro! CALL. In che senso? SOCR. Sono convinto che se sarai d'accordo con me su quello che l'anima mia opina, basterebbe ciò perché questo fosse [487a] vero. Penso, infatti, che se si vuole saggiare l'anima come si deve, per sapere se vive o no rettamente, occorrono tre requisiti, e tu li possiedi tutti e tre: scienza, benevolenza, franchezza. Io m'incontro con molta gente che non è affatto capace di saggiarmi, perché non ha la tua cultura; altra, sì, è colta, ma non vuol dirmi la verità, perché non ha per me quell'affetto che hai tu; questi due stranieri, Gorgia e Polo, sono addottrinati e tutti e due mi sono amici, ma difettano [b] di franchezza e sono troppo pieni di pudori; anzi, per codesto loro eccessivo pudore, sono perfino giunti a contraddirsi di fronte a molta gente e su argomenti della più grande importanza. Tutte le doti, invece, che agli altri mancano, tu le hai: hai ricevuto un'adequata cultura, come molti Ateniesi confermerebbero, e mi sei benevolo. Quale [c] prova ne ho? eccola! so, Callicle mio, che siete in quattro compagni di studi, tu, Tisandro di Afidna, Androne figlio di Androzione e Nausicide di Colargo. Ebbene, una volta vi ho ascoltato mentre vi consigliavate fin dove si deve giungere nell'esercizio scientifico, e so che tra voi prevalse l'opinione che non si debba approfondire il filosofare fino [d] alla pedanteria, e che, anzi, vi esortavate a vicenda a fare attenzione perché la troppa dottrina, senza accorgervene, non avesse a guastarvi. Poiché ora ti ho ascoltato dare a me gli stessi consigli che allora davi ai tuoi amici più intimi, questa è per me una sufficiente prova, che mi sei davvero benevolo. Che poi non ti manchi franchezza e tu non abbia pudori nel parlare, lo affermi tu stesso, e il tuo precedente discorso lo conferma. Evidentemente, dunque, [e] la questione sta ora in questi termini; ogni qual volta, nel corso della discussione, ti troverai d'accordo con me, ciò significherà che almeno quei punti saranno stati adeguatamente provati sia da me che da te, né vi sarà più bisogno di produrre altra prova: tu, certo, non mi darai la tua approvazione né per incompetenza, né per riguardo, né, tanto meno, per ingannarmi, poiché, come tu stesso dici, mi sei amico. Là dove, dunque, io e tu ci troveremo d'accordo, là significa che avremo colto la verità. Pensando alle critiche che hai mosso alle mie ricerche, ebbene, Callicle, di tutte la ricerca [488a] più bella è proprio questa: indagare quale debba essere l'uomo, cosa l'uomo debba fare, e fino a qual termine, sia da giovane sia da vecchio. Ma sì! se talvolta io, nella mia vita, non agisco rettamente, sappi che non sbaglio perché lo voglio, ma per la mia ignoranza! Séguita, dunque, come hai cominciato, a correggermi! Solo che devi anche

adeguatamente dimostrarmi che cosa mi conviene fare e in quale modo possa conseguire ciò, e se ora mi trovi d'accordo con te, mentre in séguito ti accorgerai che non agirò secondo [b] quanto si è convenuto, considerami pure un vigliacco e non darmi più consigli, come a persona di nessun valore. Ma riprendi da capo il nostro discorso: come, tu e Pindaro, intendete il diritto secondo natura? è diritto secondo natura che il più forte s'impadronisca con la violenza degli averi del più debole, che i migliori abbiano il dominio dei peggiori, che colui che più vale posseda più di chi vale meno? Affermi forse che tale diritto consista in altro, ricordo con precisione?

XLIII. CALL. Sì, proprio questo ho detto, e lo ripeto! SOCR. Ma quando dici 'migliore' e quando dici 'più [c] forte', i due termini hanno per te lo stesso significato? perché neppure dianzi ho ben capito il tuo pensiero. Chiami migliori i più forti fisicamente e dici che a questi debbono obbedire i più deboli? come mi è sembrato tu ritenessi, quando hai detto che i grossi stati hanno per natura il diritto di assaltare i piccoli, solo perché sono più forti e più potenti, dando, appunto, a più forte, più potente, migliore, lo stesso significato; o si può essere migliori pur essendo meno potenti e più deboli? e più forti pur essendo più [d] malvagi? Identico è il significato di questi due termini, 'migliore' e 'più forte'? Questo mi devi definire con chiarezza: 'più potente', 'migliore', 'più forte' hanno, o no, lo stesso significato? CALL. Ma sì! con tutta chiarezza ti dico che hanno lo stesso significato. SOCR. Ma la maggioranza è per natura più forte di uno solo? quella maggioranza che, come or ora dicevi, impone le proprie leggi al singolo. CALL. Come no? SOCR. Ma allora le norme legali istituite dalla maggioranza sono le norme dei più forti? CALL. Certo! SOCR. E, dunque, anche [e] dei migliori? ché, secondo il tuo pensiero, i più forti sono i migliori. CALL. Sì. SOCR. Buone appunto secondo natura sono le leggi della maggioranza, per il fatto che sono istituite dal più forte? CALL. Dico di sì. SOCR. Ma la maggioranza, come dianzi dicevi, pensa che l'uguaglianza sia giusta e che commettere ingiustizia sia [489a] più brutto che patirla? E' così o no? E sta attento a non cadere anche tu in falsi pudori! La maggioranza, insomma, pensa, o no, che l'uguaglianza, non avere il sopravvento, sia giusto, e che sia più brutto commettere che subire ingiustizia? Non mi negare la tua risposta, Callicle, perché se sei d'accordo con me avrò una conferma decisiva della bontà del mio pensiero, venendomi tale conferma da un uomo che sa davvero diagnosticare. CALL. Ma sì! la maggioranza pensa in questo modo. SOCR. Non è, allora, solo [b] per legge, ma anche per natura, che è più brutto commettere che patire ingiustizia, e che giusta è l'uguaglianza; finisce, dunque, che non vere erano le tue affermazioni di prima e che ingiustamente mi hai accusato dicendo

che legge e natura sono antitetiche, e che io, sapendo questo, disonestamente uso questo trucco nei miei discorsi: se uno intende dire "secondo natura", io mi riferisco alla legge; se "conforme a legge", mi riferisco alla natura.

XLIII. CALL. Sì, proprio questo ho detto, e lo ripeto! SOCR. Ma quando dici 'migliore' e quando dici 'più [c] forte', i due termini hanno per te lo stesso significato? perché neppure dianzi ho ben capito il tuo pensiero. Chiami migliori i più forti fisicamente e dici che a questi debbono obbedire i più deboli? come mi è sembrato tu ritenessi, quando hai detto che i grossi stati hanno per natura il diritto di assaltare i piccoli, solo perché sono più forti e più potenti, dando, appunto, a più forte, più potente, migliore, lo stesso significato; o si può essere migliori pur essendo meno potenti e più deboli? e più forti pur essendo più [d] malvagi? Identico è il significato di questi due termini, 'migliore' e 'più forte'? Questo mi devi definire con chiarezza: 'più potente', 'migliore', 'più forte' hanno, o no, lo stesso significato? CALL. Ma sì! con tutta chiarezza ti dico che hanno lo stesso significato. SOCR. Ma la maggioranza è per natura più forte di uno solo? quella maggioranza che, come or ora dicevi, impone le proprie leggi al singolo. CALL. Come no? SOCR. Ma allora le norme legali istituite dalla maggioranza sono le norme dei più forti? CALL. Certo! SOCR. E, dunque, anche [e] dei migliori? ché, secondo il tuo pensiero, i più forti sono i migliori. CALL. Sì. SOCR. Buone appunto secondo natura sono le leggi della maggioranza, per il fatto che sono istituite dal più forte? CALL. Dico di sì. SOCR. Ma la maggioranza, come dianzi dicevi, pensa che l'uguaglianza sia giusta e che commettere ingiustizia sia [489a] più brutto che patirla? E' così o no? E sta attento a non cadere anche tu in falsi pudori! La maggioranza, insomma, pensa, o no, che l'uguaglianza, non avere il sopravvento, sia giusto, e che sia più brutto commettere che subire ingiustizia? Non mi negare la tua risposta, Callicle, perché se sei d'accordo con me avrò una conferma decisiva della bontà del mio pensiero, venendomi tale conferma da un uomo che sa davvero diagnosticare. CALL. Ma sì! la maggioranza pensa in questo modo. SOCR. Non è, allora, solo [b] per legge, ma anche per natura, che è più brutto commettere che patire ingiustizia, e che giusta è l'uguaglianza; finisce, dunque, che non vere erano le tue affermazioni di prima e che ingiustamente mi hai accusato dicendo che legge e natura sono antitetiche, e che io, sapendo questo, disonestamente uso questo trucco nei miei discorsi: se uno intende dire "secondo natura", io mi riferisco alla legge; se "conforme a legge", mi riferisco alla natura.

XLIV. CALL. Ma via! quest'uomo mai la smetterà con le sue sottili

sciocchezze! Dimmi, Socrate, non ti vergogni alla tua età di andare a caccia di parole, e, se uno sbaglia [c] nell'uso di un termine, credere di aver fatto fortuna? Pensi davvero che altro sia per me il significato di 'più forte', altro quello di 'migliore'? non è già da un bel po' di tempo che sto dicendoti che, secondo la mia opinione, 'migliore' e 'più forte' hanno lo stesso significato? o credi che secondo me, per il fatto che un'accozzaglia di servi e di uomini di ogni genere e senza alcun valore, tranne, forse, la forza fisica, si siano riuniti e abbiano preso alcune delibere, queste abbiano significato legale? SOCR. E sia, dottissimo Callicle! Questo è il tuo pensiero! CALL.[d] Certo! SOCR. Sì, demoniaco uomo, anch'io, da un bel po' di tempo credo di aver capito, che, appunto, un qualcosa del genere debba significare per te l'espressione 'più forte', e se ho insistito nella mia domanda, l'ho fatto perché desideravo comprendere con tutta chiarezza il tuo pensiero. In realtà, tu non ritieni che due, in quanto due, siano migliori di uno, né che i tuoi servi siano migliori di te, per il fatto che sono fisicamente più forti. Ricominciamo, dunque, da capo, e dimmi cosa intendi per 'i migliori', dal momento che non sono 'i più forti'. Ma, stupefacente amico, va con più calma nell'insegnarmi, per non costringermi ad abbandonarti. CALL. Tu fai giuochi di parole, [e] Socrate! SOCR. Oh no, per quello Zeto, Callicle, del quale ora ti sei tanto servito per far giuochi di parole alle mie spalle! Ma sù, dimmi, chi sono quelli che chiami 'i migliori'? CALL. Quelli che valgono di più. SOCR. Vedi come anche tu non altro pronunci che parole, senza nulla chiarire? Vuoi dirmi se coloro che chiami i migliori e i più forti sono i più intelligenti o altri? CALL. Ma sì, per Zeus, intendo questi, e senza incertezze! SOCR. [490a] Allora, secondo te, può spesso accadere che uno, intelligente, è più forte di mille non intelligenti, e che questi deve avere in mano il potere, mentre gli altri debbono obbedire, e chi governa deve essere in una condizione superiore a quella dei sudditi. Ecco, mi sembra, quello che vuoi dire - e non sostenere che vado a caccia di parole - quando affermi che uno solo è più forte di mille. CALL. Proprio questo, io dico! In questo, penso, consiste il diritto di natura: chi sia migliore e più intelligente abbia in mano il potere e una condizione superiore rispetto a quelli che sono meno dotati.

[b] XLV. SOCR. Fermo! Cosa diresti ora in un caso come questo? se, per esempio, ci trovassimo riuniti in molti, come adesso qui, e avessimo in comune abbondanti cibi e abbondanti bevande, e fossimo gente di ogni tipo, forti e deboli, e tra di noi vi fosse un tale, il più intelligente di tutti in questo campo, perché medico, che però fosse, com'è naturale, più robusto di alcuni, più debole di altri, essendo, riguardo a cibi e bevande, il più intelligente, non sarebbe anche il migliore e il più forte di noi? CALL. Senza dubbio! SOCR. Già, ma

allora, poiché è migliore, [c] dovrebbe anche avere una porzione di cibi più abbondante di noi? oppure, nella sua qualità di capo, dovrebbe pensare a distribuire i cibi senza pretendere, a vantaggio del proprio corpo, la parte maggiore nel consumo e nell'uso di essi, se non vuol danneggiarsi, ma prendere più di alcuni, meno di altri? e se per caso fosse il più debole di tutti, non è il migliore, Callicle, che dovrebbe avere la parte minore? Non è così, mio buon amico? CALL. Tu parli [d] di cibi, di bevande, di medici, di cosucce! Io non parlo di questo. SOCR. Ma non sostieni che il migliore è il più intelligente? L'hai dichiarato, o no? CALL. Sicuro! SOCR. Ma non hai detto che il migliore deve avere porzioni più grosse? CALL. Non di cibi e di bevande. SOCR. Capisco! ma sì di vesti, e il tessitore più bravo dovrà avere una veste più grande e se ne andrà passeggiando tutto avvolto in molti e magnifici drappi. CALL. Ma che vesti! SOCR. Ma per le scarpe è chiaro che il più intelligente, [e] il più bravo in fatto di calzari, dovrà averne più degli altri. Il calzolaio, sì, dovrà passeggiarsene calzando più paia di scarpe e più grandi di quelle degli altri. CALL. Ma che scarpe! Tu séguiti a dire sciocchezze. SOCR. Ma se non intendi parlare di vesti e di scarpe, vuoi forse parlare di questo: un agricoltore, ad esempio, intelligente, e bravissimo nel saper coltivare la terra, dovrà avere una porzione più grande di semi e potrà adoperarne in maggiore abbondanza per il suo terreno. CALL. Ripeti sempre le stesse cose, Socrate! SOCR. Non solo, ma anche, o Callicle, sullo stesso argomento. CALL. Per gli dèi, tu non hai in bocca che calzolai, cardatori, cuochi, medici, come se [491a] il nostro discorso avesse per argomento tale gente! SOCR. Lo dirai tu, allora, di cosa deve intendersi il più forte e il più intelligente, perché abbia il diritto di avere più degli altri? Cosa! non vuoi accettare i miei suggerimenti né dirlo tu stesso? CALL. Ma se è già un bel po' di tempo che lo dico! In primo luogo quando parlo dei più forti, non intendo calzolai o cuochi, ma quelle persone la cui intelligenza è volta agli affari dello stato, che sanno come si [b] debba amministrare la cosa pubblica, e che sono non intelligenti solamente, ma anche uomini di coraggio, capaci di portare a termine quello che pensano e che non indietreggiano nel loro compito per debolezza d'animo.

XLVI. SOCR. Vedi, ottimo Callicle, diverse sono le accuse che reciprocamente ci muoviamo. Tu dici che io ho sempre in bocca le medesime cose e me ne fai un rimprovero; io, all'opposto, che tu non parli mai ad un modo su [c] di uno stesso argomento, ma ora definisci i migliori e i più forti come i più robusti, ora come i più intelligenti, mentre adesso te ne vieni con altro: sostieni che i più forti e i migliori sono i più coraggiosi. Mio buon amico, deciditi una buona volta e di' chi sono, secondo te, i migliori e i più forti, e in quale campo! CALL.

Ma se ho già detto che sono le persone che hanno intelligenza degli affari di stato [d] e che hanno coraggio. A tali uomini spetta il governo degli stati e giusto è che essi, i governanti, abbiano più degli altri, dei sudditi. SOCR. E che? rispetto a se stessi, compagno mio, cosa sono? governano o sono governati? CALL. Che vuoi dire? SOCR. Intendo dire che ciascuno abbia il governo di se stesso. O non ha alcuna importanza che abbiano il dominio di sé, basta lo abbiano sugli altri? CALL. Ma cosa vuoi dire con 'avere il governo di se stesso'? SOCR. Nulla di complicato! ma proprio quello che intende la maggioranza, essere cioè assennato, padrone di sé, [e] capace di dominare le proprie passioni e i propri desideri. CALL. Ingenuo che sei! scemi sono quelli che tu dici saggi! SOCR. Ma via! Tutti capirebbero che non intendo affatto dire questo. CALL. Proprio così, invece, Socrate! e come potrebbe esser felice un uomo, se schiavo di qualsivoglia cosa? Ma sì, bello e giusto per natura è ciò che ora ti dirò con tutta franchezza: chi vuole vivere come si deve, ha da sciogliere, non da frenare, la briglia ai propri desideri per quanto grandi siano, e, per quanto grandi siano, deve esser capace di assecondarli con coraggio e con intelligenza e dare sempre piena soddisfazione alle [492a] proprie passioni. Ma tutto questo, penso, è impossibile per la maggioranza: ecco perché i più biasimano chi vive come dico io, per vergogna, credendo così di nascondere la propria impotenza; ed ecco perché sostengono che brutta cosa è la dissolutezza, come già dicevo, asserendo gli uomini migliori per natura e, non essendo capaci di dare piena soddisfazione alle proprie passioni, causa appunto [b] la loro impotenza, fanno l'elogio della temperanza e della giustizia. Per quanti, invece, fin dal principio hanno avuto in sorte di nascere figli di re, o per loro stessa natura sono capaci di conquistarsi un qualche potere, una tirannide, un regno, cosa per tali uomini vi sarebbe davvero di più brutto, di peggiore della temperanza e della giustizia? Essi che avrebbero la possibilità di godere tutti i beni, senza che nessuno lo impedisse, dovrebbero crearsi un padrone nella legge, nei ragionamenti, nei biasimi della maggioranza? E non sarebbero davvero infelici qualora si [c] sottoponessero a questa bella giustizia, a questa bella temperanza, senza per altro poter favorire gli amici più dei nemici, pur avendo in mano il governo della propria città? La verità che tu, Socrate, dici di cercare è questa: la licenza, la dissolutezza, la libertà e i relativi mezzi che le rendono possibili; ecco la virtù e la felicità; tutto il resto, tutti questi bei travestimenti, queste umane convenzioni contro natura, non sono che buffonate senza alcun valore.

[d] XLVII. SOCR. Non senza nobiltà e con franchezza, Callicle, hai preso d'assalto il discorso: con tutta chiarezza dici quello che gli altri

pensano, ma non osano dire. Ti prego, continua così, sì che risulti evidente come si debba vivere. Dimmi, tu sostieni che non bisogna ponga freni alle proprie passioni chi vuol essere come si deve, bisogna, anzi, lasciarle libere di espandersi, dando loro, con ogni [e] mezzo, piena soddisfazione, e che, appunto, in questo consiste la virtù? CALL. Sì, proprio questo sostengo. SOCR. Non è, dunque, esatto dire che felici sono quelli che non hanno bisogni. CALL. Le pietre e i morti, in questo modo, sarebbero felici. SOCR. Ma anche la vita di cui tu parli è terribile, né mi stupirei che Euripide dicesse la verità, là dove si chiede:

chi sa mai se vivere è morire e morire è vivere?

[493a] e davvero può darsi che noi, in realtà, siamo morti! come già ho sentito dire anche dai filosofi: noi, attualmente, siamo morti e nostra tomba [sèma] è il corpo [sòma] e quella parte dell'anima nella quale hanno sede le passioni, per sua natura si lascia trascinare, e in sù e in giù si lascia sospingere. Sotto forma di mito, questo disse un uomo assai fine, forse di Sicilia o italico; con un giuoco di parole chiamò orcio [pìthos] quella parte dell'anima così facile a farsi persuadere [pìthanòs], e non-iniziati [amyetos] [b] chiamò gli uomini dissennati [anòetos], nei quali la parte dell'anima in cui hanno sede le passioni, la sua dissolutezza e permeabilità, raffigurò con un orcio forato, volendo così significare la sua insaziabilità. In senso opposto, invece, a quello che tu sostieni, Callicle, egli mostra che fra tutti coloro che sono nell'Ade - e con Ade intende l'invisibile [aidès] - proprio questi sono i più infelici, i non-iniziati, condannati, appunto, a versare acqua in un orcio forato con un vaglio anch'esso forato. Il vaglio - diceva [c] chi mi riferì il racconto - secondo lui significava l'anima, e nel vaglio raffigurava l'anima dei dissennati perché forata e incapace di trattenere in sé qualsivoglia cosa per la sua incredulità e oblio. Paragoni, questi, senza dubbio un po' strani, ma che chiariscono bene quello che vorrei dimostrarti, per convincerti, se ne sarò capace, a cambiare idea e a preferire ad una vita dissoluta e insaziabile, una vita ordinata, contenta e soddisfatta di quello che ha. Ma riuscirò a persuaderti di mutare idea, riuscirò a farti credere che la gente che abbia messo ordine in sé è più [d] felice di chi viva in modo dissoluto, o non cambierai affatto per quanti altri racconti possa ancora aggiungere? CALL. Sarà più vero ciò che hai detto in secondo luogo, Socrate!

XLVIII. SOCR. Ancora! ecco qua un'altra immagine, che riprendo

dalla stessa scuola. Guarda un po' se puoi rappresentarti così la vita dell'uno e dell'altro uomo, quella del saggio e quella del dissoluto: se due persone possedessero molti orci - molti orci l'una e molti orci l'altra -, [e] e l'una li avesse sani e pieni, un orcio di vino, uno di miele, uno di latte e così via, e ambedue avessero liquidi rari, reperibili solo dopo molte e gravi fatiche, e una delle due persone quando avesse riempito gli orci di questi rari liquidi, non ne facesse venire più e mai più se ne occupasse, e per ciò, per quel che riguarda tali preziosi liquidi, se ne vivesse perfettamente tranquilla; l'altra persona, invece, avesse sì, come la prima, liquidi che, pur potendosi reperire, costano grandi fatiche, ma i suoi orci fossero forati e guasti, sì da esser costretta a riempirli continuamente, e [494a] notte e giorno, per evitare dolori e guai; ebbene, se davvero tali fossero la vita dell'una e la vita dell'altra persona, diresti ancora che la vita del dissoluto è più felice di quella dell'uomo misurato? Mediante questo mito ti ho persuaso, o no, a sostenere, in accordo con me, che una vita ordinata è migliore di una vita dissoluta? CALL. No, Socrate, non mi persuadi. No, perché colui che una volta per sempre ha riempito ben bene i suoi orci, non ne ricava più alcun piacere, e si riduce a vivere esattamente come ora dicevo, a vivere, riempiti i suoi orci, come una pietra, senza gioie [b] e senza dolori. Il piacere della vita, invece, proprio in questo consiste, in un continuo e grande fluire. SOCR. Ma se molto fluisce, non è fatale che molto si perda, che ben grandi bisogna siano i fori attraverso cui esce tale corrente? CALL. Senza dubbio! SOCR. Tu mi descrivi la vita di un caradrio, non la vita di un morto o di una pietra. Ma dimmi: secondo te una dolce vita consiste, per esempio, nell'aver fame e, avendo fame, nel mangiare? [c] CALL. Secondo me, sì! SOCR. E nel bere quando si ha sete? CALL. Non solo, ma sostengo anche che vivere felicemente significa avere ogni sorta di desideri e la possibilità di soddisfarli in piena gioia!

XLIX. SOCR. Magnifico, ottimo amico mio! continua come hai cominciato e non avere pudori. Ma, sembra, neppure io debbo aver pudori. Dimmi, dunque, in primo luogo, se ritieni che vivrebbe felice chi, per esempio, avendo la scabbia e potendosi grattare a piacere, passasse la vita a [d] grattarsi. CALL. Che strano tipo sei, Socrate! un purissimo oratore popolare! SOCR. Ecco perché, Callicle, sono riuscito a confondere e a far vergognare Polo e Gorgia, ma tu, no, tu, certo, non ti confondi e non ti vergogni, poiché tu sei uomo di coraggio. Rispondi, dunque, e basta. CALL. Io dico che anche grattandosi, si passerebbe una piacevole vita. SOCR. Piacevole, e, dunque, felice? CALL. Certamente. SOCR. Se si ha voglia di [e] grattarsi la testa soltanto o anche...debbo continuare? Pensa un po', Callicle, cosa risponderesti se ti si ponessero una dopo l'altra una serie di questioni,

tutte conseguenze di ciò che hai detto. Ma insomma, per venire, con un esempio, al nocciolo, la vita degli scostumati non è forse un'indegna, turpe, miserabile vita? o sarai tanto ardito da dire che anche costoro sono felici, qualora abbiano in abbondanza tutto quello che desiderano? CALL. Non ti vergogni, Socrate, di far scivolare il discorso su simili argomenti? SOCR. Ma sono io, nobile amico, che lo trasferisco [495a] su tali argomenti, o chi sostiene, senza mezzi termini, che felice è chi gode, quale che sia il suo piacere, senza distinguere tra piaceri buoni e piaceri cattivi? Ma sù, ancora una volta, dimmi: secondo te, piacere e bene sono la stessa cosa, o tra i piaceri ve n'è qualcuno che non è bene? CALL. Sì, dirò che sono la stessa cosa, perché poi il discorso non cada in contraddizione, se dicessi che il piacere è diverso dal bene. SOCR. Ma Callicle tu distruggi così ciò che hai detto in principio e non hai più titolo per proseguire con me la ricerca, se parli diversamente da quello che pensi. CALL. Ma anche tu, Socrate, lo fai! SOCR. [b] E se lo faccio, anch'io non faccio una cosa corretta, come non la fai tu. Ma, beato amico mio, rifletti a questo, che cioè il bene non sia identico ad ogni forma di godimento: se così fosse, tutte le molte e vergognose conseguenze a cui or ora abbiamo alluso, e tante altre, chiaramente verrebbero in luce. CALL. Secondo te almeno, Socrate! SOCR. Ma tu, Callicle, davvero persisti nella tua opinione? CALL. Sì.

[c] L. SOCR. Bisogna allora discuterla come se tu parlassi sul serio? CALL. Senza dubbio! SOCR. Bene, poiché questo è il tuo pensiero, dimmi con precisione: c'è qualcosa che chiami scienza? CALL. Io sì! SOCR. Ma non dicevi dianzi ch'esiste anche il coraggio accanto alla scienza? CALL. Sì, l'ho detto! SOCR. Altro dalla scienza è, dunque, il coraggio, dal momento che ne parli come di due cose diverse? CALL. Senz'altro. SOCR. E allora? Piacere e scienza sono la stessa cosa, o l'una è diversa dall'altra? CALL. Sono senza dubbio due cose diverse, [d] sapientissimo amico! SOCR. E anche il coraggio è diverso dal piacere? CALL. Come no? SOCR. Sù via, ricordiamoci questo allora, che Callicle, del demo di Acarne, ha detto che piacere e bene sono la stessa cosa, mentre scienza e coraggio sono diversi l'uno dall'altro e dal bene. CALL. Ma come, Socrate, del demo di Alopece, non è d'accordo con noi? O forse è d'accordo? SOCR. [e] Non è d'accordo, e, penso, che d'accordo non sarà neppure Callicle, quando avrà guardato meglio in se stesso. Dimmi: star bene e star male non credi siano due condizioni opposte? CALL. Secondo me, sì! SOCR. Se sono, dunque, condizioni opposte tra loro, varrà per esse ciò che, ad esempio, vale per la salute e per la malattia? Non si può essere sani e malati ad un tempo, né, ad un tempo, ammalarsi e guarire. CALL. Cosa vuoi dire? SOCR. Prendi in esame una qualsivoglia parte del corpo: soffre, o

[496a] no, l'uomo una malattia di occhi, il cui nome è oftalmia? CALL. Come no? SOCR. Se ammalato di occhi, si può insieme dire che ha gli occhi sani? CALL. Certamente no! SOCR. E quando uno guarisce dall'oftalmia? perde in tal caso anche la salute degli occhi? insomma, si libera a un tempo dalla malattia e dalla salute? CALL. Ma no! [b] SOCR. Sarebbe cosa davvero miracolosa, credo, illogica, no? CALL. Senza dubbio! SOCR. Io penso invece che ci si ammala e si guarisce alternativamente. CALL. Sì! SOCR. E non avviene lo stesso anche per la forza e la debolezza? CALL. Sì! SOCR. Anche per la velocità e la lentezza? CALL. Certo! SOCR. Anche per i beni e la felicità, e per i loro contrari, i mali e l'infelicità? anche di questi l'uomo partecipa e di questi resta privo alternativamente? CALL. Senz'altro. SOCR. E allora, se troviamo [c] cose che si acquisiscono e ad un tempo si perdono, queste evidentemente non possono essere il bene e il male. Siamo d'accordo su questo? Pensaci bene e rispondi. CALL. Ma sì, sono più che d'accordo!

LI. SOCR. Possiamo allora tornare alle premesse, su cui ci siamo accordati prima. Avevi detto che la fame è piacevole o penosa? in quanto fame dico. CALL. Penosa! ma mangiare avendo fame è piacevole, dico io. SOCR. [d] Capisco. Ad ogni modo, però, la fame in quanto fame è penosa, o no? CALL. Sì. SOCR. Anche l'aver sete, dunque? CALL. Evidente. SOCR. Debbo seguire con questo tipo di domande, o convieni senz'altro che ogni bisogno, ogni desiderio è penoso? CALL. Sono d'accordo, e non importa che tu continui. SOCR. Bene! Ma tu non sostieni che bere avendo sete è piacevole? CALL. Sì. SOCR. Ma quella tua espressione 'avendo sete' non sta a [e] significare 'soffrendo'? CALL. Sì. SOCR. L'atto del bere, invece, è soddisfazione di un bisogno e, quindi, piacere? CALL. Sì. SOCR. E' il bere in quanto bere, dunque, che secondo te provoca un godimento? CALL. Soprattutto questo! SOCR. Ma in quanto si ha sete? CALL. Sì. SOCR. E cioè soffrendo? CALL. Sì. SOCR. Non avverti le conseguenze che ne derivano? quando dici 'bere avendo sete', non dici insieme godere e soffrire? Oppure godere e soffrire non avvengono a un tempo in uno stesso luogo del corpo o dell'anima, ché in questo caso non credo esservi differenza alcuna? E' vero o no? CALL. E' vero! SOCR. Ma tu hai detto prima che è impossibile stare [497a] bene e male ad un tempo. CALL. Sì, l'ho detto! SOCR. Ora, invece, hai convenuto ch'è possibile godere soffrendo. CALL. Sembra. SOCR. E allora, se godere non è stare bene e soffrire non è stare male, ne segue che il piacere è altro dal bene. CALL. Non so cosa tu vada sofisticando, Socrate. SOCR. Lo sai benissimo, Callicle, ma fai finta di non capire! Va pure avanti, prosegui pure sulla via segnata in partenza. CALL. Perché tanti rigiri? SOCR. Perché tu possa renderti perfettamente conto che [b] giuste

sono le tue critiche nei miei confronti. Non è forse vero che, in ciascuno di noi, bevendo cessa insieme la sete e il piacere di bere? CALL. Non capisco quel che vuoi dire. GORG. Ma via, Callicle, non dire così! Rispondi, sia pur per venirci incontro, perché la nostra discussione giunga alle sue conclusioni. CALL. Ma Gorgia, sempre lo stesso è Socrate! Pone sempre domande su minuzzaglie, su questioni di scarsissima importanza e capziosamente ci discute sopra. GORG. E che te ne importa? Non è mica colpa tua, Callicle. Lascia che Socrate discuta come vuole. CALL. E va bene, poni pure le tue [c] minute e meschine domande, dal momento che così piace a Gorgia.

LII. SOCR. Felice te, Callicle, che sei stato iniziato ai Grandi prima che ai Piccoli Misteri: non credevo che fosse permesso. Ad ogni modo, riprendiamo da dove ti eri interrotto e rispondi se, in ciascuno di noi, bevendo, cessa insieme la sete e il piacere di bere. CALL. Sì. SOCR. E lo stesso avviene per la fame e per gli altri desideri? Se vengono meno, vien meno ad un tempo anche il piacere? CALL. Proprio così! SOCR. Ma, quindi, anche sofferenze [d] e dolori cessano insieme? CALL. Sì. SOCR. Il bene e il male, invece, non cessano mai insieme, come tu hai ammesso. Non sei più d'accordo ora? CALL. Sì, sono sempre della stessa opinione! Ma dove vuoi andare a parare? SOCR. A questo, che bene e piacere non sono identici, amico mio, identici sono male e pena, poiché gli uni vengono meno insieme, gli altri no, e ciò, appunto, per il fatto che sono diversi. Ma come potrebbero piacere e bene, pena e male essere identici? Ma, se vuoi, esamina pure la questione da quest'altro lato - neppure così, credo, sfuggirai alla [e] contraddizione - ; rifletti: i buoni non li dici buoni per la presenza del bene, sì come dici i belli per la presenza del bello? CALL. Io Sì! SOCR. Ma i dissennati e i vili, li diresti buoni? Non dicevi appena ora che buoni sono gli uomini di coraggio e di senno? Non sono questi che chiamavi buoni? CALL. Esatto ! SOCR. E che? Hai mai conosciuto un ragazzo senza senno che sia felice? CALL. Sì. SOCR. E uomini senza senno che siano felici, li hai mai conosciuti? CALL. Credo di sì. Ma che vuoi dire? [498a] SOCR. Nulla! Rispondimi e basta. CALL. Sì, ne conosco. SOCR. E soffrire e gioire uomini di senno? CALL. Sì. SOCR. E chi di più soffre o di più gioisce, il saggio o lo stolto? CALL. Non credo ci sia molta differenza. SOCR. Ma anche su questo, tanto basta! Hai mai veduto in guerra un vile? CALL. Eccome! SOCR. E allora? Al ritirarsi del nemico ti sembravano più lieti i vili o i coraggiosi? [b] CALL. Gli uni e gli altri, press'a poco in egual misura. SOCR. Non importa. Sono dunque felici anche i vili? CALL. Sicuro! SOCR. Anche i dissennati, a quanto sembra. CALL. Sì. SOCR. E quando il nemico avanza sono solo i vili che soffrono, o anche i coraggiosi? CALL. Gli uni e gli altri. SOCR. In egual misura? CALL. Di più i vili, forse. SOCR.

E quando il nemico si ritira non sono più felici? CALL. Forse! SOCR. Ma allora, dissennati e saggi, vili e coraggiosi soffrono e godono più [c] o meno nella stessa misura, come tu dici, e, se mai, più i vili dei coraggiosi? CALL. Sì. SOCR. Ma i saggi e i coraggiosi sono buoni, mentre i vili e i dissennati sono cattivi? CALL. Sì. SOCR. Buoni e cattivi, dunque, godono e soffrono più o meno nella stessa misura? CALL. Certo! SOCR. Ma buoni e cattivi sono buoni e cattivi in egual misura? o i cattivi sono buoni e cattivi ad un tempo in misura anche maggiore?

[d] LIII. CALL. No per Zeus, non so davvero cosa tu voglia dire! SOCR. Come, non sai che i buoni sono buoni per la presenza del bene - l'hai detto tu stesso - e i cattivi cattivi per la presenza del male? e che beni e piaceri s'identificano - l'hai detto tu - , come mali e dolori? CALL. Io sì. SOCR. Chi gode, gode dunque per la presenza di un bene, cioè di un piacere. CALL. Come no? SOCR. Ma allora, coloro che godono sono buoni per la presenza di beni? CALL. Sì. SOCR. E non è altrettanto vero, allora, che coloro che soffrono, soffrono per la presenza di mali, cioè di dolori? CALL. Senza dubbio. SOCR. Ma [e] non sei proprio tu a sostenere che i cattivi sono cattivi per la presenza di mali; non lo sostieni più? CALL. Lo sostengo ancora! SOCR. Buoni sono allora coloro che godono, cattivi quelli che soffrono? CALL. Esatto! SOCR. E chi gode di più è più buono, chi di meno meno, e press'a poco nella stessa misura, se uguale è la gioia e il dolore? CALL. Sì. SOCR. Ma non dicevi che press'a poco nella stessa misura godono e soffrono tanto gli uomini di senno quanto i dissennati, tanto i coraggiosi quanto i vili, e, se mai, più i vili dei coraggiosi? CALL. Sì, l'ho detto. SOCR. Date le premesse, volta a volta accordate, vediamo ora di trovare insieme le dovute conclusioni, tanto più che, [499a] come dicono, bello è ripetere e meditare due, tre volte le cose belle. Noi sosteniamo, dunque, che buono è l'uomo di senno e di coraggio, no? CALL. Sì. SOCR. E che cattivo è l'uomo senza senno ed il vigliacco? CALL. Senza dubbio. SOCR. E non abbiamo detto poi che buono è chi gode? CALL. Sì. SOCR. E cattivo chi soffre? CALL. Di conseguenza. SOCR. Che buono e cattivo godono e soffrono in egual misura, e, se mai, più il cattivo del buono? CALL. Sì. SOCR. Dobbiamo allora concludere che il buono e il cattivo sono ugualmente buoni, anzi [b] che il cattivo è più buono del buono? Non è questa, quella che abbiamo già detta, la conclusione, una volta ammessa l'identità tra piacere e bene? Non è questa, Callicle, la necessaria conclusione?

LIV. CALL. Già da un pezzo, Socrate, sto qui ad ascoltarti e a rispondere sempre di sì, essendomi accorto che se uno, sia pur per

giuoco, ti concede un punto, tu, subito, te ne impadronisci, tutto felice come un ragazzino. Ma davvero puoi credere che io, o qualsiasi altro uomo, non sappia che non tutti i piaceri sono uguali, ma che ve ne sono di migliori e di peggiori? SOCR. Ehi là là, [c] Callicle! Che birbante sei a prendermi in giro come un bambino, dicendo ora una ora altra cosa, tanto per ingannarmi! No, non credevo proprio, in principio, che tu avresti potuto scientemente ingannarmi, essendomi amico. M'ero sbagliato, invece! ed altro non mi resta, per dirla con il proverbio antico, che fare di necessità virtù, ed incassare quel che mi dà: quel che mi hai detto ora, no?, che vi son piaceri buoni e piaceri cattivi. E' così? CALL. Sì. SOCR. [d] I piaceri buoni saranno quelli utili, i cattivi quelli dannosi? CALL. Senza dubbio. SOCR. Utili quelli che hanno per effetto un qualche bene, cattivi quelli che hanno per effetto un qualche male? CALL. Sì. SOCR. Probabilmente stai pensando a quei certi piaceri del corpo di cui abbiamo parlato sopra, al piacere del mangiare e al piacere del bere? Buoni saranno quelli che procurano salute, o vigore, o qualsivoglia altro vantaggio fisico, cattivi invece quelli che producono l'effetto contrario? CALL. [e] Esatto ! SOCR. E lo stesso sarà per i dolori, alcuni saranno utili, altri penosi? CALL. Come no? SOCR. Si dovranno dunque preferire e ricercare i piaceri e i dolori buoni? CALL. Senza dubbio. SOCR. E i perversi no? CALL. Evidente. SOCR. E infatti, se ben ricordi, a me e a Polo risultava che tutto quel che si fa, lo si deve fare in vista del bene. Sei d'accordo anche tu su questo, che il fine di ogni azione è il bene e che tutto quel che facciamo [500a] lo dobbiamo fare in funzione del bene, e non il bene in funzione di altro? Abbiamo così, col tuo, un terzo voto favorevole? CALL. Sì. SOCR. Tutto si deve, dunque volere per il bene, anche il piacere, ogni altra cosa, e non il bene in vista del piacere. CALL. Senza dubbio. SOCR. Ma è cosa da tutti saper trascegliere tra i piaceri i buoni e i cattivi, oppure, caso per caso, c'è bisogno di un tecnico? CALL. Di un tecnico.

LV. SOCR. Rammentiamo allora ciò che già ho avuto occasione di dire a Polo e Gorgia. Se ti ricordi, dicevo [b] che tra i sistemi che preparano alla vita, ve ne sono alcuni che non hanno altro fine se non il piacere, e solo a questo è inteso ogni loro sforzo, senza conoscere affatto ciò che sia meglio e ciò che sia peggio, e altri che, invece, riconoscono il bene e il male. Tra i sistemi volti a procurare il piacere presi, come esempio, la culinaria, intesa come esperienza, non come arte; tra i sistemi volti al bene presi ad esempio la medicina. Ma in nome di Filio, Callicle, non ti mettere in capo di prenderti giuoco di me, e non rispondere, così, a caso, quel che viene viene, contro il tuo pensiero, né credere, come fai, che io parli per scherzo. Sì, perché, [c] come vedi, i nostri ragionamenti hanno per contenuto un argomento

che chiunque abbia sia pur un minimo di senno deve prendere sul serio, più di ogni altro argomento, ch  si tratta di sapere in quale modo si debba vivere, se la vera vita sia quella a cui tu mi esorti, s  da potere agire da uomo sul serio, e cio  parlare al popolo, esercitare la retorica, far politica, come voi ora la fate, o se, invece, la vera vita consiste nel dedicarsi alla filosofia, e in che cosa questo modo di vivere differisce da quello. La cosa [d] migliore sar  forse quella di distinguere, come avevo cominciato a fare, i due modi, e una volta distinti e messi d'accordo su questo, se davvero ci troviamo di fronte a due forme di vita, esaminare in che cosa siano diverse tra di loro e quale delle due forme sia da seguire. Ma forse non hai ancora ben capito quello che voglio dire. CALL. Non perfettamente. SOCR. Ti parler  con maggior chiarezza. Dal momento che tu ed io ci siamo trovati d'accordo nel sostenere che esistono sia il bene che il piacere, che il piacere   diverso dal bene, e che, tanto per l'uno quanto per l'altro, vi   una pratica e un metodo per acquisirli, l'uno volto a cogliere il piacere, l'altro il bene... Ma prima [e] di tutto, sei o no all'unisono con me su questo punto? Sei all'unisono? CALL. Sono all'unisono con te.

LVI. SOCR. E allora, anche relativamente a quello che dicevo prima a Polo e a Gorgia, assicurami se ti   sembrato che fossi nel vero. Dicevo che quella del cuoco non mi pare che sia un'arte, ma un'esperienza, mentre la medicina [501a] s ; e sostenevo questo perch  l'una, la medicina, ha studiato la natura di ci  che ha in cura e la causa del proprio agire e pu  rendere ragione di tutto quel che fa; mentre l'altra, quella del piacere, cui   rivolta ogni sua cura, tende al proprio fine indipendentemente da qualsiasi arte, non ha esaminato n  la natura n  la causa del piacere, procede, per cos  dire, in maniera assolutamente illogica, senza calcolo, conservando solo memoria, attraverso l'uso e l'esperienza, di quello che suole avvenire, e cercando con questi [b] stessi mezzi di procurare il piacere. Innanzi tutto, dunque, vedi un po' se quel che dico ti sembra adeguatamente dimostrato, e se anche per l'anima esistano tali mezzi, di cui alcuni, procedendo con arte, si preoccupano di ci  che sia il meglio per l'anima, altri, invece, non se ne danno pensiero, e solo si preoccupano, come il corpo, di trovare un modo di procurare piacere all'anima, senza affatto ricercare, n  se ne curano, quali siano i piaceri migliori, [c] quali i peggiori, solo avendo per scopo quello di dilettere, sia poi questo un bene, o sia un male. A me, pare, Callicle, che tali forme esistano, ed io le chiamo 'adulazione', del corpo e dell'anima, di qualunque altro oggetto del quale ci si curi di procurare il piacere, senza ricercare affatto il meglio e il peggio. Ma tu, sei d'accordo con noi nel sostenere questo punto di vista, o ti opponi? CALL. No, non mi

oppongo ma concordo, perché tu possa concludere e per far piacere al nostro Gorgia. SOCR. Ma [d] questi mezzi si possono esercitare su di un'anima sola e non su due o su molte? CALL. Non solo su una, ma anche su due e su molte. SOCR. Perché si possono lusingare anche molte anime insieme, senza preoccuparsi affatto del meglio? CALL. Lo credo bene!

LVII. SOCR. Mi sapresti dire ora quali sono le attività che hanno, appunto, questo scopo? o meglio, se preferisci, ti porrò io delle domande e quando nominerò un'attività che ti sembri appartenere a questi tipi, rispondi sì, e se [e] no, no. E cominciamo con l'esaminare la flautistica: non ti sembra, Callicle, che la flautistica sia tra quelle attività che vanno cercando solo di procurarci piacere, senza preoccuparsi di altro? CALL. Mi sembra di sì. SOCR. E non dobbiamo forse ripeterci per tutte le altre attività di questo tipo, ad esempio per la citaristica, quale si usa nelle gare pubbliche? CALL. Sì. SOCR. E tali non sono anche l'insegnamento dei cori e la poesia ditirambica? Non ti sembrano dello stesso genere? Credi forse che Cinesia, figlio di Meleto, avesse in animo di [502a] migliorare con i suoi versi i propri ascoltatori, o, comunque fosse, di divertire il pubblico degli spettatori? CALL. Per quanto riguarda Cinesia sì, Socrate, la cosa è evidente. SOCR. E suo padre Meleto? credi proprio che, mentre cantava al suono della cetra, tenesse gli occhi fissi al meglio? o Meleto non si preoccupava neppure di divertire? i suoi canti annoiavano il pubblico! Ad ogni modo rifletti a questo: non ti sembra che ogni forma di poesia citaredica e ogni forma di poesia ditirambica siano state ritrovate solo in vista del diletto? CALL. Sì. SOCR. [b] E la stessa solenne, mirabile poesia tragica di cosa soprattutto si preoccupa? Il suo scopo, la sua attenta ricerca, secondo te, sono rivolti solo a divertire il pubblico, o essa, invece, polemizza anche con gli spettatori e se qualche cosa sia loro piacevole e gradita, ma dannosa, cerca in tutti i modi di non dirla, mentre se qualcosa possa riuscir spiacevole, ma utile, questa dirà, questa canterà, sia o no gradita al pubblico? Quale ti pare la via battuta dalla poesia tragica? CALL. Evidentemente, Socrate, essa batte piuttosto la via del piacere, la via che porta a suscitare il gradimento [c] degli spettatori. SOCR. Ma, Callicle, non abbiamo detto che tutto questo è 'adulazione'? CALL. Esattamente! SOCR. Bene! e allora, se spogliamo la poesia dalla melodia, dal ritmo, dal metro, cosa rimane se non il discorso? CALL. Per forza! SOCR. E tali discorsi non vengono forse pronunciati di fronte a numeroso popolo? CALL. Sì. SOCR. La poesia, allora, è una specie di orazione popolare? CALL. Sembra. SOCR. Sarebbe cioè una popolare orazione retorica: non ti sembra [d] che nei teatri i poeti facciano retorica? CALL. Mi sembra di sì. SOCR. Ecco! noi abbiamo trovato ora una specie di retorica che ha

per spettatore tutto un popolo, formato di ragazzi, di donne, di uomini, di gente servile e di persone libere, tutti insieme, retorica che stimiamo assai poco, poiché secondo noi non è che "adulazione". CALL. Senza dubbio.

LVIII. SOCR. Già! ma che dire allora della retorica rivolta [e] al popolo di Atene, a tutti i popoli che vivono in liberi stati? Ti sembra che i retori parlino sempre pensando al meglio, preoccupati solo che i cittadini, in virtù dei loro discorsi, diventino migliori, o anch'essi, gli oratori politici, solamente si propongano di compiacere alla cittadinanza, e in funzione del proprio vantaggio personale, senza pensare affatto al bene comune, parlino ai popoli come se fossero ragazzi, cercando solo di compiacerli, senza che neppure passi loro per la mente se con ciò migliori o peggiori [503a] divengano i popoli? CALL. Oh no! non è semplice quello che mi chiedi, poiché vi sono alcuni retori che parlano sentendo la responsabilità di quel che dicono nei confronti dei cittadini, mentre altri sono senza dubbio quali tu li descrivi. SOCR. Mi basta! se è vero che vi sono queste due forme di oratoria, l'una delle due rimane sempre 'adulazione' e brutta demagogia, mentre bella è l'altra, questo tentativo cioè che, quanto più è possibile, migliori divengano le anime dei cittadini, e questo lottare dicendo sempre il meglio, piacevole o spiacevole esso sia per gli [b] ascoltatori. Ma simile retorica tu non la vedesti mai! e se, d'altra parte, puoi fare il nome di uno di questi retori, perché non mi hai detto subito chi è? CALL. No, per Zeus, tra i retori di oggi non saprei citartene nessuno. SOCR. Ma tra quelli del passato avresti da indicarmene qualcuno, grazie al quale gli Ateniesi siano divenuti migliori dal momento ch'egli abbia cominciato a parlare al popolo, mentre prima erano peggiori? No, io non conosco alcun retore di questo tipo. CALL. Ma come, non hai [c] mai sentito dire che uomo davvero perbene fu Temistocle, e così Cimone, Milziade ed il celebre Pericle, morto da poco, e che tu stesso hai potuto ascoltare? SOCR. Sì, caro Callicle, se vera virtù è quella che tu così chiamavi prima, soddisfare cioè le proprie e le altrui passioni! Ma se non è in questo modo, se vera virtù è quella che in séguito siamo stati costretti ad ammettere, che bisogna cioè soddisfare solo quegli appetiti che, soddisfatti, rendono l'uomo migliore, e non quelli che, invece, lo rendono peggiore, [d] se questa è un'arte, puoi tu indicare se è mai esistito un uomo che ne sia stato in possesso? CALL. Non so davvero cosa risponderti.

LIX. SOCR. Se cercherai come si deve, troverai! Esaminando pacatamente la questione, vediamo se qualcuno degli oratori citati sia

stato un uomo simile. L'uomo virtuoso che parla in funzione del più alto bene, quello che dice non lo dirà certo a caso, ma tenendo l'occhio fisso a qualcosa, [e] no? Egli si comporterà come si comportano tutti gli artefici, che, tenendo ciascuno l'occhio fisso, al proprio lavoro, non scelgono a caso i pezzi dell'opera che hanno tra le mani, ma l'un pezzo e l'altro in funzione di una certa qual forma che l'opera loro deve rappresentare. Guarda, se vuoi, i pittori, gli architetti, i costruttori di navi, qualsivoglia altro artefice ti piaccia, ciascuno pone i pezzi del proprio lavoro in un dato ordine, e fa sì che ogni parte si adatti e si armonizzi con l'altra, fino a che risulti un tutto [504a] perfettamente proporzionato e ordinato. E così fanno anche gli altri artefici, quelli di cui or ora parlavamo, e che si occupano della cura dei corpi, i maestri di ginnastica e i medici, anch'essi dànno ordine e proporzione alle membra. Siamo d'accordo che sia così, oppure no? CALL. Sia pur così! SOCR. Una buona casa, dunque, sarà una casa costruita con ordine e proporzione, se no sarà una pessima casa? CALL. Sì. SOCR. Lo stesso sarà per una [b] nave? CALL. Sì. SOCR. E lo stesso dovremo ripetere per i nostri corpi? CALL. Senza alcun dubbio! SOCR. E dell'anima? E' il disordine a renderla buona, o, invece, l'ordine e una qual certa proporzione? CALL. Date le premesse si deve necessariamente ammettere anche questo. SOCR. E che nome, relativamente al corpo, ha il qualcosa da cui risulta ordine e proporzione? CALL. [c] Vuoi dire, forse, salute e robustezza? SOCR. Sì. E relativamente all'anima che nome ha il qualcosa da cui risulta ordine e proporzione? Cerca di trovare e di dire tu stesso il nome come hai fatto per il corpo. CALL. E perché, Socrate, non lo dici tu? SOCR. Se preferisci, lo dirò io; e tu, se ti sembra giusto quello che dico, acconsenti, ma se no confutami e non lasciar correre. A me pare che per quel che riguarda il corpo l'ordine si chiami sanità, donde deriva al fisico salute e ogni altra virtù. E' vero o no? CALL. Vero! SOCR. E che l'ordine e la proporzione che riguardano [d] l'anima abbiano nome legalità e legge, donde si formano gli uomini legali e ordinati. Ecco da dove proviene giustizia e temperanza. Sì o no? CALL. Sia!

LX. SOCR. Sarà, dunque, tenendo l'occhio fisso a tutto questo che quel tipo di rètore, il bravo e buon rètore, rivolgerà alle anime ogni suo discorso, e a tale fine volgerà ogni sua azione, e tutto ciò che concederà al popolo, quando lo concederà, tutto ciò che proibirà, quando proibirà, tutto farà avendo sempre il pensiero a quest'unico scopo, che nelle anime dei suoi concittadini s'ingeneri la giustizia [e] e l'ingiustizia scompaia, s'ingeneri la temperanza e la dissolutezza scompaia, s'ingeneri ogni altra virtù ed il vizio venga estirpato. Sei d'accordo o no? CALL. D'accordo! SOCR. Perché, Callicle, cosa mai

giovà somministrare a un corpo, malato e mal ridotto, cibi e bevande in abbondanza, anche se squisiti, quando questi non gli saranno di alcun vantaggio, anzi, com'è facile capire, lo danneggeranno sempre di più? E così? CALL. Diciamo di sì. SOCR. Certo, [505a] perché sono convinto che all'uomo non giova vivere con il corpo in cattive condizioni, ché, in tal modo, la sua stessa vita necessariamente sarebbe una gran brutta vita. Non è così? CALL. Sì. SOCR. Tanto è vero che nel dar soddisfazione agli appetiti, come mangiare quando si ha fame, bere quando si ha sete, a volontà, è cosa che, in genere, i medici permettono a chi sia sano, mentre all'ammalato quasi sempre proibiscono tutto ciò che desidera. Sei d'accordo anche tu su questo punto? CALL. Sì. [b] SOCR. E non vale lo stesso argomento anche per l'anima, ottimo amico mio? Fino a quando l'anima sia in cattiva condizione, perché irragionevole, non castigata, ingiusta, empia, bisognerà frenarla nelle sue passioni e non permetterle di fare se non ciò che possa renderla migliore. Sì o no? CALL. Sì. SOCR. Perché questo è, appunto, il meglio dell'anima? CALL. Senza dubbio! SOCR. Ma proibirle quello che desidera non è forse per essa un castigo? CALL. Sì. SOCR. Per l'anima, dunque, è meglio il castigo che l'essere non castigata, contrariamente a quanto [c] tu prima pensavi. CALL. No, Socrate, non capisco proprio quello che dici interroga un altro! SOCR. Niente da fare! quest'uomo non tollera d'essere aiutato, non sopporta che su di lui si eserciti proprio quello di cui stiamo discorrendo, l'esser castigato. CALL. E a me non interessa un bel nulla dell'oggetto del tuo discorso, e se finora ti ho risposto l'ho fatto per compiacere a Gorgia. SOCR. E va bene! ma che faremo ora? Dobbiamo lasciare, così, il discorso a mezzo? CALL. Lo sai tu! SOCR. Ma se neppure i miti, dicono, è permesso lasciarli a mezzo! [d] anche ai miti, anzi, bisogna aggiungere la testa, perché non vadano in giro senza capo. Rispondi, dunque, anche al resto, sì che la nostra discussione venga anch'essa a un suo capo.

LXI. CALL. Come sei violento, Socrate! Se dài retta a me, dirai addio a questa discussione, o seguirai a discorrere con altri. SOCR. C'è qualche altro disposto a interloquire? Non si può certo lasciare incompiuto il nostro discorso. CALL. Ma non potresti continuare da te il ragionamento, o parlando tu solo, o rispondendo a te stesso? [e] SOCR. Perché mi accada quel che dice Epicarmo: "Sarò da solo capace di dire quello che prima dicevamo in due"! Eppure va a finire che sarò costretto a fare proprio così. Solo che se faremo in questo modo, tutti, io credo, dobbiamo essere animati dal desiderio di vincerci l'un l'altro nel sapere dove sia il vero e dove il falso nell'argomento che stiamo discutendo, ché bene comune è per tutti giungere a questo nella maniera più chiara possibile. Io dunque seguirò a esporre il mio

punto di vista; ma se [506a] a qualcuno di voi sembra che io conceda a me stesso quel che non è, deve interrompermi e confutarmi. Oh sì, perché quello che dico non lo dico perché già so, ma io cerco, e cerco insieme a voi, per cui se il contraddittore sembrerà dire cosa giusta, sarò il primo ad essere d'accordo con lui. Certo, ho così parlato nel caso vi sembri che il discorso debba trovare una sua conclusione, ma se non volete lasciamo stare e andiamocene via. GORG. No, Socrate, non mi sembra sia il caso di dovercene andare; è il caso [b] anzi, che tu conduca sino in fondo il tuo ragionamento, e della stessa mia opinione credo siano tutti gli altri. Personalmente ho una gran voglia di ascoltare come si concluda il tuo ragionamento. SOCR. Anch'io Gorgia, avrei continuato con piacere a discorrere con Callicle, finché non gli avessi recitato la tirata di Amfione in cambio di quella di Zeto. Ma poiché tu, Callicle, non vuoi più proseguire il ragionamento insieme a me, interrompimi, almeno, se, ascoltandomi, ti sembra che su qualche punto [c] io non sia nel giusto. Se mi rivolgerai delle critiche non me la prenderò con te come fai tu con me, ma t'iscriverò tra i miei più grandi benefattori. CALL. Ottimo amico, parla tu e concludi.

LXII. SOCR. E tu ascolta: riprenderò, fin dal principio il filo del discorso. Piacere e bene sono la stessa cosa? - No, come io e Callicle abbiamo convenuto. - Ma è il piacere che deve essere usato in funzione del bene, o il bene in funzione del piacere? - Il piacere in funzione del bene - . Piacere è ciò la cui presenza suscita [d] in noi piacere, e bene è ciò la cui presenza ci rende buoni? - Esattamente. - Ma siamo buoni, noi e tutte le cose buone, per la presenza di qualche virtù? - Mi sembra necessario, Callicle! - Ma la virtù propria di qualsivoglia cosa, quella di un arnese, come quella di un corpo, di un'anima, di ogni essere vivente, non si forma a casaccio, ma grazie a un ordine, a una rettitudine, a un'arte, [e] propri di ciascuna cosa: vero? - Direi di sì. - La virtù di ciascuna cosa, dunque, consiste in un ordine e in un'armonia risultante da una giusta proporzione? - Mi parrebbe di sì. - Un ordine, che si venga formando in una cosa, e che, perciò, le sia proprio, non la rende forse buona? - Mi sembra. - Anche l'anima, dunque, che sia ordinata, secondo il proprio ordine, è migliore di un'anima disordinata? - Necessariamente. - Ma l'anima che si venga ordinando secondo il proprio ordine è ordinata? - Senza dubbio. - E assennata [507a] è un'anima ordinata? - Assolutamente. - E un'anima assennata è un'anima buona. Amico Callicle, a tutto questo non ho nulla da obiettare, ma se tu hai da dire qualcosa in contrario, fammi sapere di che si tratta! CALL. Parla pure, mio caro. SOCR. Bene, e dico che se è vero che un'anima assennata è buona, è altrettanto vero che un'anima, che sia stata determinata in modo

opposto alla saggezza, è cattiva: e tale è l'anima dissennata e non castigata. - Perfettamente. - Non solo, ma l'uomo di senno si comporterà come deve di fronte agli dèi e agli [b] uomini: non sarebbe saggio se si comportasse in altro modo. - Necessaria conclusione. - Agire nei confronti degli dèi è agire piamente, e chi agisce secondo giustizia e secondo pietà è necessariamente uomo giusto e pio. - Proprio così! - E altrettanto necessariamente è coraggioso, ché non sarebbe da uomo di senno ricercare e fuggire ciò che non si deve cercare e fuggire: ma di qualunque cosa si tratti, cose e uomini, piaceri e dolori, fuggirà e cercherà ciò che è bene cercare e fuggire, e, quando sia necessario, resisterà, tenendosi fermo al suo posto. Necessaria [c] conseguenza, Callicle, è, dunque, che l'uomo di senno, come abbiamo detto, sia giusto, coraggioso, pio, e, perciò, perfettamente buono, e che, appunto in quanto buono, tutto quello che fa lo fa bene, virtuosamente, e che necessariamente beato e felice è chi agisce bene, mentre infelice è il malvagio in quanto agisce male; tale è chi sia l'esatto opposto dell'uomo di senno, quel dissoluto che tu dianzi esaltavi.

LXIII. Ecco la mia tesi, ecco come in realtà stanno le cose, e questa, dico, è la verità; e se tale è la verità, chi vuole [d] essere felice deve, evidentemente, cercare di esercitare la temperanza, fuggire a piè veloce la dissolutezza e, innanzi tutto, volgersi con ogni cura a non aver bisogno di castighi; ma se ne avesse bisogno, egli o chiunque gli stia a cuore, privato cittadino o stato, deve pagare il suo debito alla giustizia, dev'essere castigato, se vuole essere davvero felice. Questo, sono convinto, il fine a cui bisogna tenere fisso lo sguardo nella vita, a questo scopo volgere ogni sforzo, nostro e dello stato, perché giustizia e temperanza mettano radice in chi voglia essere felice, e in tal modo [e] agire, non lasciando andare senza freno alcuno gli appetiti, dando a tutti piena soddisfazione - male senza rimedio -, in una vita da vero scellerato. Simile uomo, anzi, non può essere amico né agli uomini né a Dio; impossibile è vivere in una umana relazione se non c'è amicizia. Chi se ne intende dice, invece, o Callicle, che cielo, terra [508a] dèi, uomini, sono collegati in un tutto grazie all'unione, all'amicizia, all'armonia, alla temperanza, alla giustizia, e che per tale ragione, amico mio, questo tutto è chiamato 'cosmo' [ordine], e non 'acosmia' [disordine] e dissolutezza. Ma tu, mi sembra, non poni attenzione a questo motivo, pur intendendotene, ma oscuro ti resta quale mai grande potenza abbia tra uomini e dèi l'uguaglianza geometrica, e perciò credi si debba, invece, esercitare la strapotenza: ecco perché non consideri la [b] geometria. Ad ogni modo, o bisogna confutare il mio ragionamento e dimostrare che non è affatto vero che giustizia e temperanza sono ciò che debbono acquisire i felici per essere felici e

che non è la malvagità che rende infelici, o, se questo è vero, perché così avvenga. Accade appunto, Callicle, tutto quello che sopra dicevo e per cui mi hai domandato se parlavo sul serio, quando sostenevo che bisogna accusare se stesso, il proprio figlio, il compagno, qualora si commetta ingiustizia, e che a questo serve la retorica; ciò che, dunque, Polo, secondo te, concedeva per pudore, era verissimo e cioè che commettere ingiustizia è di fronte al subirla tanto più turpe quanto più è malvagio; [c] e pur bisogna che colui il quale intende esser correttamente retore, sia anche giusto e sappia di giustizia, la quale cosa, Polo, a sua volta, sosteneva che Gorgia aveva concesso per pudore.

LXIV. Poiché, dunque, così stanno le cose, esaminiamo ora il significato del tuo rimprovero, e se giusto sia, o no, quello che tu dici, che io, cioè, non sono capace di venire in aiuto né a me stesso, né agli amici, né ai miei familiari, né di salvare me e gli altri dai più gravi pericoli; che io sono nelle mani del primo venuto, come chi sia privo dei [d] diritti civili e che chiunque può schiaffeggiare, secondo la tua baldanzosa, giovanile espressione, confiscargli i beni, mandarlo in esilio, e perfino ucciderlo; secondo il tuo modo di ragionare, trovarsi in simili condizioni è la cosa più brutta che ci sia mentre quale sia il mio pensiero già ho espresso più volte, ma nulla vieta che ancora una volta lo ripeta. Io sostengo, Callicle, che l'essere ingiustamente preso a schiaffi non è la cosa più vergognosa [e] che ci sia, né l'aver tagliato il corpo e la borsa, ma che più brutto, più malvagio è battermi, ferirmi, derubarmi, ingiustamente, che cioè derubarmi, ridurmi in servitù, violare il mio domicilio, fare, insomma, violenza contro di me e contro le mie cose, è più brutto, è peggio per chi commette tali ingiustizie che per me che le subisco. Tali punti di arrivo, che già dai precedenti ragionamenti sono risultati non poter essere che giusti, stanno lì, come [509a] dico io, se troppo grossolana non è l'espressione, fissi e incatenati con ragioni di ferro e di adamantino - per quanto almeno sembra fino ad ora -, e se tu, o altro più ardito di te, non riuscirai a rompere tali ragioni, non si può, a voler pensare come si deve, se non giungere alle conclusioni cui sono giunto io. Ad ogni modo, ancora una volta lo ripeto, io non so affatto come in realtà stiano le cose, ma questo sì, lo so, che ogni qual volta mi sono incontrato con qualcuno, come ora con voi, nessuno, mai, ha parlato in maniera diversa, senza coprirsi di ridicolo. Io, dunque [b] pongo che così stiano le cose: se così sono, se l'ingiustizia è per chi la commette il più grande dei mali, se male ancor più grande - fosse possibile! - è non pagare alla giustizia i propri debiti, quale l'aiuto che l'uomo deve dare a se stesso, se non vuole ricoprirsi davvero di ridicolo? Non forse quell'aiuto che serve a salvarci dal danno più grave che ci sia? Questa, fatalmente, è la più

vergognosa mancanza che possa capitare: non poter venire in aiuto a noi stessi, agli amici, ai propri familiari; mentre, in secondo luogo, si presenta l'impotenza di venirci in aiuto contro il [c] secondo male, in terza posizione l'incapacità di difenderci dal terzo malanno, e così via di séguito. Quanto grande, in una parola, è il male, tanto grande è la bellezza di poterci venire in aiuto e tanto grande la vergogna di non poterlo. E' o no così, Callicle? CALL. Proprio così!

LXV. SOCR. Di questi due mali, dunque - commettere e subire ingiustizia - , io sostengo che maggiore è commetterla, minore subirla. Di cosa, allora, dovrà preoccuparsi [d] l'uomo per procurarsi un aiuto nei confronti dell'uno e dell'altro male, sia contro il commettere ingiustizia sia contro il patirla? Potere o volere? Voglio dire cioè: basterà che non voglia, perché non gli venga fatta violenza; o, invece, non gli verrà fatta violenza solo se riuscirà a procurarsi il potere di evitarla? CALL. Chiaro, solo in questo modo, se riuscirà a procurarsi il potere! SOCR. E come farà per non commettere ingiustizia? Basterà che [e] non voglia essere ingiusto, per non commetterla, o, invece, anche per questo, dovrà procurarsi una qual certa capacità e un'arte, senza apprendere, senza esercitare le quali seguirà a commettere atti ingiusti? Ma perché, Callicle, non mi rispondi, perché non dici se ti sembra, o no, che Polo ed io siamo stati a ragione costretti, sopra, durante il corso della nostra discussione, ad ammettere quel che abbiamo ammesso, quando abbiamo convenuto che nessuno volontariamente commette ingiustizia, ma che tutti coloro che la commettono lo fanno involontariamente? [510a] CALL. Ma sì, Socrate, sia pure in questo modo, perché tu possa condurre a termine il tuo ragionamento! SOCR. Anche per questo, dunque, anche per non commettere ingiustizia, dobbiamo procurarci una qual certa capacità, un'arte? CALL. Senza dubbio. SOCR. Ma quale mai arte ci dà i mezzi per non subire ingiustizie o per subirle il meno possibile? Guarda un po' se pensi come me. Io penso sia questa: avere in mano il potere della città o essere tiranno, o parteggiare per il governo in carica. CALL. Vedi, Socrate, come volentieri e subito t'approvo, quando dici cose giuste! Mi sembra proprio che tu abbia parlato molto [b] bene.

LXVI. SOCR. Guarda un po', allora, se anche questo ti sembra detto bene. Credo che la più profonda amicizia possibile sia, come dicono anche i saggi antichi, quella del simile per il suo simile. Non lo credi anche tu? CALL. Sì. SOCR. Quando, dunque, abbia in mano il governo un tiranno, rozzo e incolto, se nella stessa città vi sia qualcuno migliore di lui, il tiranno ne avrà paura e mai potrà divenirgli [c] amico. CALL. Certo! SOCR. Ma neppure se vi sia qualcuno di gran

lunga peggiore di lui! il tiranno lo disprezzerebbe, né potrebbe provare nei suoi confronti un sentimento di seria amicizia. CALL. Anche questo è vero. SOCR. L'unico amico, dunque, che logicamente resta al tiranno è chi, avendo la sua stessa mentalità, e biasimando e approvando le sue stesse concezioni, è disposto ad obbedire e a rimaner soggetto al signore. Grande sarà in tale stato il suo potere e nessuno gratuitamente lo potrà toccare. [d] Non è così? CALL. Sì. SOCR. Se in quello stato, dunque, un giovane pensasse: "In quale modo potrei divenire molto potente senza che nessuno mi molesti?". Questa, sembra, la via che dovrebbe tenere: fin da giovane abituarsi, subito, ad ingraziosirsi il padrone, ad avere i suoi stessi gusti, e a cercare, quanto più gli è possibile, di essere simile a lui. Non è così? CALL. Sì. SOCR. Un uomo del genere sarebbe, dunque, in grado di mettersi [e] al riparo da ogni sopruso, e di avere, come suonano le vostre parole, un gran potere nello stato. CALL. Senza dubbio. SOCR. Ma sarà anche capace di non commettere ingiustizia? o ne sarà invece lontanissimo, dal momento che somiglia al suo padrone, che è ingiusto, e godendo su lui di un grande potere? Io credo, invece, che sia tutto il contrario, che questo sia, anzi, il sistema con cui prepararsi i mezzi per commettere ogni genere d'ingiustizia e non dover pagare il debito delle proprie colpe. Non ti sembra? CALL. Chiaro ! SOCR. Eglì, dunque, a causa di questo [511a] suo mimetizzarsi col padrone e per questo suo potere, si procurerà il male più grande che ci sia, avendo l'anima guasta e perversa. CALL. Non so proprio come fai, Socrate, a capovolgere ogni volta dall'alto in basso i discorsi! Ma non sai che colui che imita il tiranno potrà, se vuole, mettere a morte chi si rifiuta d'imitare il signore e confiscargli ogni suo bene? SOCR. Lo so, mio buon Callicle, [b] non sono mica sordo! Me lo sono sentito dire da te e poco prima da Polo, e tante mai volte me lo sono sentito ripetere da quasi tutti gli altri cittadini. Ma tu, via, ascolta anche quello che rispondo io: quel tale ucciderà pure quando voglia, ma sarà sempre un malvagio che fa morire un uomo per bene. CALL. E non è proprio questa la cosa più deplorabile? SOCR. No, per chi abbia intelletto, come chiaramente indica il ragionamento. O, forse, tu pensi che l'uomo non debba avere altro scopo se non di vivere il più a lungo possibile e di studiare le tecniche che ci [c] salvano dai pericoli, come, ad esempio, la retorica che tu mi esortavi a studiare, quella certa retorica che ci salva nei tribunali? CALL. Sì, per Zeus, certo! e credo proprio di averti dato un ottimo consiglio.

LXVII. SOCR. E che, mio buon amico, la scienza del nuoto, anche questa ti sembra una nobile scienza? CALL. No, per Zeus! SOCR. Eppure salva anch'essa l'uomo dalla morte, quando vi sia bisogno di saper nuotare. Ma se tale scienza ti sembra cosa da poco, te ne citerò

una di maggior [d] valore, l'arte della navigazione, che non solo salva le anime, ma anche i corpi e gli averi dai pericoli estremi, proprio come la retorica: eppure essa è un'arte umile e semplice, né altera se ne va e pomposa come se facesse chi sa mai quale grande cosa. Anzi, pur non facendo meno di quello che fa l'oratoria forense, quando ci ha salvati, trasportandoci da Egina a qui, se non erro ci prende due oboli, e se dall'Egitto o dal Ponto, per un sì grande servizio, dopo [e] aver salvato, come dicevo, te, i figliuoli, gli averi, la moglie, quando ti sbarca nel porto, non ti chiede al massimo che due dracme; e chi possiede tale arte, chi tanto ha saputo fare, sceso a terra, passeggia lungo il mare vicino alla sua nave, in modesto atteggiamento. Questo, io credo, perché sa quanto sia difficile, impossibile calcolare a chi tra i passeggeri abbia giovato e a chi abbia, invece, nociuto, facendo in modo che non naufragassero, ben sapendo [512a] che non li ha sbarcati migliori, nel corpo e nell'anima, di come li aveva imbarcati. Il suo ragionamento è che se uno fisicamente sofferente per gravi e incurabili malattie non è annegato, è infelice per non esser morto e dall'opera sua non ha tratto alcuna utilità; e che se uno porta nell'anima, che vale tanto più del corpo, numerose e incurabili malattie, per un simile uomo non merita il conto di vivere, né certo gli si gioverebbe salvandolo dal mare, [b] dai tribunali, da qualsivoglia altra cosa: egli sa che per chi sia malvagio è meglio non vivere, poiché in simili condizioni è fatale vivere male.

LXVIII. Ecco perché di regola il pilota non si dà arie, sia pur salvandoci. E neppure, stupefacente amico, grandi arie si dà il costruttore di macchine belliche, il quale può talvolta salvare, non solo quanto il pilota, ma non meno dello stratega, non meno di qualunque altro: egli salva a volte intere comunità. E a te non sembra che sia al livello dell'oratore forense? Eppure, Callicle, s'egli volesse magnificare [c] l'opera sua, come fate voi, vi sommergerebbe di parole e vi spingerebbe a divenire costruttori di macchine belliche, ché tutto il resto non avrebbe nessun valore. E seriamente egli parlerebbe! Ma tu disprezzi lui e la sua arte, e oltraggiosamente lo chiameresti 'un costruttore di macchine', né daresti una tua figliola in moglie a suo figlio, né vorresti che tuo figlio sposasse una sua figliola. Eppure, date le ragioni per cui tu magnifichi la tua arte, con quale diritto disprezzi chi costruisce macchine e gli [d] altri di cui sopra ho parlato? Dirai, lo so, che tu sei migliore e che migliore è la tua origine! Ma se migliore è non quello che dico io, se la virtù, invece, consiste appunto in questo, nel salvare se stesso e le proprie cose, come e dovunque si sia, ridicolo davvero sarebbe il tuo disprezzo per il costruttore di macchine, per il medico, per tutti quegli artefici la cui opera è intesa a salvare l'uomo. Ma, te beato, guarda piuttosto se nobiltà e bontà non siano tutt'altra

cosa che codesto salvar la vita ed essere salvato! Oh no, non in questo consiste la vita! della lunghezza della [e] vita, anzi, un vero uomo non deve preoccuparsi, né ad essa esser troppo attaccato, ma, in questo, affidandosi al dio, e persuaso di quello che dicono le donne che nessuno può sfuggire al destino, deve, invece, fin da ora cercare il modo migliore di consumare il tempo di vita che gli resta, conformandosi alla costituzione politica vigente nello stato in cui abita, per cui tu, ora, devi [513a] uniformarti quanto più ti è possibile alla democrazia ateniese, se vuoi essere ad essa gradito ed avere quindi un gran potere nella città. Ma vedi un po' se questo può davvero servire al nostro scopo, a me e a te, perché, ingenuo amico mio, non ci abbia a succedere quello che dicono accada alle donne di Tessaglia, quando con i loro incantesimi fanno scendere in terra la luna. Oh sì, è rischiando quanto abbiamo di più prezioso che sceglieremo la via che conduce al potere politico! Ma se pensi che vi sia qualcuno [b] che possa insegnarti un'arte capace di darti grande potenza in questo stato, ma non in conformità a quella ch'è la sua costituzione politica, sia in bene sia in male, mi sembra, Callicle, che tu abbia fatto male i conti. Non basta volere imitare, ma essere eguali per natura, se desideri procurarti un vero e sincero rapporto di amicizia con il demo ateniese, sì come anche, per Zeus, con Demo, figlio di Pirilampo. Solo chi riuscirà a farti in tutto e per tutto simile ad essi, solo costui farà di te un politico e un rètore quale tu desideri essere. Tutti amano sentir pronunziare [c] discorsi in cui ritrovano se stessi, mentre disapprovano i discorsi diversi, a meno che, mia cara testolina, tu non sia d'altra opinione. Hai nulla da obbiettare, Callicle?

LXIX. CALL. Non so come, ma talvolta mi sembra che tu ragioni bene, Socrate, pur accadendomi quello che a tanti altri succede, di non rimanere pienamente persuaso. SOCR. E' l'amore del demo, Callicle, radicato nell'anima tua, che mi è d'ostacolo. Ma se più e più volte, e meglio, [d] esamineremo la questione, forse ti persuaderai. Ma rammentati, intanto, che due, abbiamo detto, sono i sistemi per prendersi cura e del corpo e dell'anima, l'uno che ha per fine il piacere, l'altro, invece, il meglio, e che non tende a indulgere, anzi a lottare. Non avevamo dianzi delimitato entro questi termini, l'una e l'altra via? CALL. Esattamente. SOCR. E l'una, la via volta al piacere, è ignobile ed altro non è che "adulazione". Vero? [e] CALL. E sia! se così vuoi. SOCR. L'altra, invece, non è forse tutta tesa a far sì che ottimo sia l'oggetto delle nostre cure, corpo o anima che sia? CALL. Senza dubbio! SOCR. Dobbiamo, dunque, metterci all'opera in questo modo per curare lo stato e i cittadini, con il fine di rendere i concittadini quanto migliori è possibile? Certo, perché senza questo - come già è risultato sopra - qualsivoglia [514a] altro beneficio si rechi alla

comunità, esso non potrà essere utile affatto, se nobile e buona non sia l'intenzione di chi abbia la possibilità o di accumulare grandi ricchezze o di esercitare una magistratura o qualunque altro potere. Possiamo dire così? CALL. Ma certo! se ti fa piacere. SOCR. Se, per esempio, ambedue ci occupassimo di affari pubblici e vicendevolmente ci consigliassimo di volgere la nostra attenzione alle costruzioni di più alto impegno, come erigere mura, arsenali, templi, non sarebbe innanzi [b] tutto nostro dovere osservare ed esaminare noi stessi, per renderci conto se conosciamo davvero, o no, l'arte del costruire, e da chi l'abbiamo appresa? Dovremmo far così, oppure no? CALL. Senza dubbio. SOCR. In secondo luogo dovremmo considerare se, prima, abbiamo costruito edifici privati, per qualche amico o per noi, e se tali costruzioni sono belle o brutte. Solo quando trovassimo che i nostri maestri sono stati buoni ed insigni architetti, e che [c] abbiamo costruito molte e belle case insieme a loro e che, poi, indipendentemente da loro, molte e belle ne abbiamo costruite per conto nostro, solo in questo caso sarebbe da uomini di senno dedicarsi alle opere pubbliche. Se non avessimo, invece, da indicare alcun maestro né da mostrare alcuna costruzione nostra, oppure molte, ma di nessun valore, sarebbe allora stoltezza metter mano alle opere pubbliche e consigliarci l'un l'altro a porci su tale [d] via. Ti sembra o no giusto quello che dico? CALL. Perfetto.

LXX. SOCR. Per tutto, per qualsiasi altra impresa, non è forse così? Se, per esempio, noi due decidessimo di far la professione di medico pubblico e ci consigliassimo l'un l'altro a intraprendere tale professione come se già fossimo medici compiuti, dovremmo senza dubbio esaminarci, e tu dovresti fare l'esame a me e io a te: "Sù via, per gli dèi, qual è lo stato di salute di Socrate stesso? C'è qualcuno, servo o libero, guarito da Socrate?"; a mia volta, m'immagino, rivolgerei a te le stesse domande; e se non trovassimo nessuno che per opera nostra stia ora fisicamente [e] bene, né straniero, né cittadino, né uomo, né donna, per Zeus, Callicle, senza avere in precedenza, da privati, fatto alla meglio il nostro tirocinio e avere a lungo esercitata l'arte, non sarebbe davvero ridicolo arrivare a tale mancanza di senno da volere, come suona il proverbio, imparare la ceramistica cominciando dagli orci, se cioè pretendessimo di far la professione di medico pubblico, consigliando anche altri a fare come noi? Non ti sembrerebbe una vera stoltezza se volessimo agire in questo modo? CALL. Sì. SOCR. E ora, ottimo amico mio, dal momento [515a] che tu stesso sei al principio della carriera politica e consigli anche me di darmi a tale carriera e mi rimproveri di non far politica, non dobbiamo, anche noi, sottoporci ad un reciproco esame, e dire:

"Callicle, con la propria opera, ha già reso migliore qualche cittadino? esiste qualcuno, straniero o cittadino, servo o libero, che precedentemente fosse malvagio, ingiusto, dissoluto, stolto, e che [b] grazie a Callicle sia divenuto bello e buono?". Dimmi, Callicle, se uno ti facesse simili domande, cosa risponderesti? Chi potrai dire di aver reso migliore con la tua frequenza? Esiti forse a rispondere? Non dovresti, se hai davvero al tuo attivo una qualche tua opera, compiuta da privato, quando non ti sei ancora dato alla vita pubblica! CALL. Come ami stravincere, Socrate!

LXXI. SOCR. Non è per bramosia di vittoria che t'interrogo, ma perché vorrei veramente sapere il tuo pensiero sulla maniera con la quale, qui, da noi, si deve far politica. [c] Una volta entrato in politica, quale altra mai cura ti occuperà se non questa soltanto, se non di fare di noi degli ottimi cittadini? Non ci siamo già trovati d'accordo più volte nel concludere che appunto questo è il dovere dell'uomo politico? Non avevamo concluso così? Rispondi! Sì, tale era stata la nostra conclusione, risponderò io per te. Se questo deve, dunque, procurare alla propria città l'uomo per bene, rammentati ora e dimmi se quei tali uomini che poco prima hai nominati ti sembra ancora che siano [d] stati dei buoni politici: Pericle, Cimone, Milziade, Temistocle. CALL. Secondo me, sì! SOCR. Se buoni, evidentemente ciascuno di loro ha reso migliori, da peggiori che erano, i propri concittadini. Questo hanno fatto o no? CALL. Sì. SOCR. Ma allora, quando Pericle cominciò a tenere i suoi discorsi dinanzi al popolo, gli Ateniesi erano peggiori di quando pronunciò gli ultimi? CALL. Forse. SOCR. Non 'forse', ottimo amico, ma necessariamente, date le premesse convenute, se Pericle era davvero un buon [e] politico. CALL. Ebbene? SOCR. Oh, nulla! Ma, in base a questo, dimmi se fama sia che gli Ateniesi sono, per opera di Pericle, divenuti migliori, o non si dica, invece, l'esatto contrario, che da lui sono stati corrotti. Quanto a me, sento dire in giro che Pericle ha reso gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni, avidi di quattrini, avendo per primo introdotto l'uso di pagare i pubblici uffici. CALL. E' dal gruppo degli "orecchi rotti" che hai sentito dire queste cose, Socrate! SOCR. Questo invece non lo so per sentito dire, ma con certezza, e anche tu lo sai, e cioè che in principio Pericle godeva ottima fama e che al tempo in cui erano peggiori gli Ateniesi non lo condannarono per nessuna vergognosa colpa; mentre, poi, quando per opera, [516a] sua, divennero buoni, proprio al termine della sua vita, lo condannarono per peculato, e poco mancò non gli dessero la pena di morte, evidentemente perché lo ritennero un corrotto.

LXXII. CALL. E come, per questo dobbiamo dire allora che Pericle era un malvagio? SOCR. Un guardiano di asini, o di cavalli, o di buoi, per esempio, che, avendo preso in consegna tali animali, che non tiravano calci, non mordevano, non scornavano, li avesse poi resi tanto selvaggi da far tutto questo, si dimostrerebbe certo un gran cattivo [b] guardiano. Non credi sia un cattivo guardiano di qualsivoglia tipo di animali, chi ricevesse bestie mansuete e le rendesse più selvagge di come gli furon consegnate? Sì o no? CALL. Dirò di sì per farti piacere. SOCR. E allora fammi il piacere di rispondere anche a questo: l'uomo è, o no, un animale? CALL. E come no? SOCR. Ma non aveva Pericle cura di uomini? CALL. Sì! SOCR. E allora essi, per opera sua, non dovevano, come sopra abbiamo convenuto, divenire più giusti e non, invece, più ingiusti, se Pericle che li aveva in cura fosse stato un buon [c] politico? CALL. Senza dubbio! SOCR. Ma, come dice Omero, i giusti sono mansueti. E tu che ne dici? Pensi forse altrimenti? CALL. Sì, sono della tua stessa opinione. SOCR. Pericle, invece, li rese più selvaggi di come li aveva ricevuti, e, ciò che certo non avrebbe mai voluto, più selvaggi contro lui stesso. CALL. Vuoi proprio che ne convenga? SOCR. Se ti sembra che dica la verità! CALL. E va bene, accetto che sia così. SOCR. Ma se più selvaggi, li rese anche più ingiusti e peggiori? CALL. E [d] sia ! SOCR. Da tutto questo ragionamento risulta, dunque, che Pericle non fu, un buon politico. CALL. Lo dici tu! SOCR. No, per Zeus, anche tu lo dici, date le premesse convenute. Ma dimmi ora di Cimone: non gli hanno dato l'ostracismo, proprio quelli ch'egli aveva in cura, sì da non ascoltarne più per dieci anni la voce? E non dettero l'ostracismo anche a Temistocle, per di più condannandolo all'esilio? E Milziade, l'uomo di Maratona, non stavano per decidere di precipitarlo nel baratro [e] e se non interveniva il pritane ve lo gettavano davvero? Ebbene, se, come tu dici, questi uomini fossero stati i buoni politici, non avrebbero patito tali guai. Buon auriga non è chi da principio non cade dal cocchio, ma dopo avere educato i cavalli, e divenuto lui stesso migliore, allora cade. Questo senza dubbio non accade nell'arte di guidare i cavalli, non avviene in nessun'altra attività. Ti sembra di no? CALL. Non mi pare! SOCR. Ma allora, sembra, è vero quello [517a] che prima dicevamo, che cioè non conosciamo, in questa nostra città, essere esistito un virtuoso uomo politico. Tu ammettevi, sì, che tale non era alcuno dei contemporanei, ma sostenevi questi quattro: anch'essi, invece, si sono rivelati simili a quelli di oggi, ragion per cui, se erano retori, non hanno saputo usare né la vera retorica - ché altrimenti non sarebbero caduti - né l'altra retorica, l'adulatrice.

LXXIII. CALL. Ma, Socrate, sarebbe già molto se gli attuali politici, quali tu voglia, sapessero fare cose simili a quelle che hanno saputo fare gli uomini del passato. [b] SOCR. Amico mio divino, ma io non disconosco affatto i loro meriti per ciò che riguarda l'aver saputo servire lo stato: mi pare anzi ch'essi siano stati servitori migliori degli attuali, di gran lunga più bravi nel procurare allo stato ciò che gli potesse far piacere. Solo che nel combatterne le passioni deviandole, nel non cedere, nell'usare persuasione e violenza, perché i cittadini divenissero migliori, in ciò come ho già detto non furono in nulla superiori ai politici [c] attuali: eppure questo è il solo dovere di un buon cittadino. Per altro verso sono, invece, d'accordo con te nel riconoscere che per fornire navi, mura, arsenali ed altre cose del genere, furono molto più capaci di questi. Ma quanto siamo ridicoli, tu ed io, in questa nostra discussione! Per tutto il tempo che abbiamo discusso non abbiamo fatto che girare sempre intorno ad uno stesso punto, l'uno ignorando quello che in effetto voleva dire l'altro. Certo, a me sembra di avere ripetutamente riconosciuto e dichiarato [d] che vi è un duplice sistema di provvedere tanto al corpo, quanto all'anima: l'uno strumentale, mediante cui, appunto, ci possiamo procurare cibi quando abbiamo fame, bevande quando abbiamo sete, indumenti, coperte, calzari, tutto quello di cui il corpo abbia bisogno, se abbiamo freddo: e se uso sempre gli stessi esempi, è perché tu capisca con più facilità. Chiunque sappia fornire tutte queste cose, venditore al minuto o commerciante, o produttore [e] diretto di ciascuna di queste merci - fornaio, cuoco, tessitore, calzolaio, conciatore - non c'è affatto da stupirsi se viene considerato come l'unico che davvero provvede al corpo, sia da se stesso sia da quanti non sappiano che, accanto a tutti questi mestieri, esistono la ginnastica e la medicina, le quali soltanto hanno vera cura del corpo e debbono dirigere tutte quelle altre attività e servirsi dell'opera loro, poiché esse solo sanno quale tipo di cibo e di [518a] bevanda può giovare e quale nuocere al corpo, mentre tutte le altre lo ignorano. Ecco perché diciamo che quei mestieri, che si occupano della nostra vita fisica, sono servili, strumentali, illiberali, mentre le altre arti, la ginnastica e la medicina sono, per diritto, signore di tutte le altre. Che la stessa cosa si debba ora ripetere a proposito dell'anima, mi sembra, talvolta, che tu, mentre parlo, lo comprenda: acconsenti, mostrando appunto di avere capito quello che [b] dico. Solo che, subito dopo, mi vieni a dire che nella nostra città sono esistiti cittadini davvero buoni ed onesti, e quando ti domando chi fossero, mi vieni fuori con tali nomi di uomini politici, che, mi sembra, sarebbe come se, a proposito della ginnastica, ti chiedessi quali furono o sono i maestri veramente bravi nell'educazione fisica, e tu, con tutta serietà, mi facessi i nomi del fornaio Tearione, di Miteco, autore di uno scritto sulla cucina siciliana, del vinaio Sarambo,

straordinariamente competenti nella cura del corpo, l'uno perché sa fare dolci squisiti, l'altro preparare [c] piatti eccellenti, il terzo perché vende ottimo vino.

LXXIV. Chissà, forse te la prenderesti a male, se ti dicessi: "Uomo, di ginnastica non te ne intendi affatto: mi fai nomi di gente che sa solo servire e solleticare i nostri appetiti, senza affatto sapere dove, in questa materia, stia il bello e il buono, e che, quando va bene, riesce a riempire e ad ingrassare i corpi degli uomini, e ne riceve lodi, ma che alla fine rovinerà quelle carni originariamente sane. Certo, [d] chi si sarà ammalato incolperà, nella sua inesperienza, di averlo fatto ammalare, avergli fatto perdere la salute, non coloro che lo hanno riempito di cibi, ma chi gli sarà vicino in quel momento e consiglia un qualche rimedio, quando si è presa quella indigestione che, contraria a ogni regola di salute, con l'andar del tempo, produce vere e proprie malattie, e incolperà e ingiurierà costui, e cercherà perfino di fargli del male, mentre per quei primi, per i veri autori dei suoi malanni, non avrà che parole di lode. Ebbene, Callicle, tu ora ti comporti proprio come si comportano [e] quei tali: innalzi un inno a uomini che hanno rimpinzato i nostri cittadini di tutto quello che desideravano. Ecco perché dicono ch'essi hanno fatto grande la città, mentre non si accorgono che essa, invece che grande, [519a] è malsanamente borsa per colpa di certi politici del passato. Senza preoccuparsi della temperanza e della giustizia, essi hanno, infatti, riempito la città di porti, di arsenali, di mura, di tributi e di un'infinità di simili sciocchezze. Quando poi verrà il momento culminante della malattia, verranno allora incolpati i consiglieri del giorno, mentre saranno esaltati Temistocle, Cimone, Pericle, prima causa dei loro mali attuali. E quando, oltre ai nuovi acquisti, perderanno ciò che anticamente avevano conquistato, è probabile che, se non stai attento, se la prendano anche con te, se la prendano con il mio caro compagno Alcibiade, [b] non colpevoli di questi malanni, ma, forse, corresponsabili. Eppure è davvero assurdo quello che ora vedo e che, sento dire, accadeva anche all'epoca di quegli uomini del passato. Ho la sensazione, infatti, che quando la città mette sotto processo, come colpevole, qualche uomo politico, costui si sdegna e si lamenta per come vien trattato. E' un'ingiustizia, dicono, che la città, dopo ch'essi le hanno fatto tanto bene, voglia rovinarli in tale modo. Ma è tutta [c] una menzogna: nessun uomo di governo può essere giustamente condannato a morte per opera della città di cui egli dirige le sorti. Va così a finire che, entro questi termini, non c'è nessuna differenza fra chi si vanta d'essere un politico e chi si vanta d'essere un sofista. Anche i sofisti - persone dotte del resto - cadono in un'assurdità di questo genere: essi che si proclamano maestri di virtù, spesso

accusano i propri discepoli d'essere ingiusti nei loro confronti, per il fatto che sono defraudati dell'onorario e che vien loro negata qualsiasi altra forma di riconoscenza, [d] pur essendo stati da essi bene indirizzati. Ci può essere nulla di più illogico in questa loro logica? che uomini, divenuti buoni e giusti, liberati dall'ingiustizia grazie al loro maestro, in possesso della giustizia, commettano atti ingiusti con un'ingiustizia che non è più in loro? Non ti sembra, compagno mio, che sia un assurdo?". Ma sì, Callicle, per non voler rispondere mi hai davvero costretto a tenere un'orazione di tipo popolare!

LXXV. CALL. Ma non saresti capace di parlare senza che nessuno ti rispondesse? SOCR. Sembra di sì! tanto [e] è vero che da quando ti rifiuti di rispondermi, ho tenuto un discorso tutto filato. Ma, in nome di Filio, mio buon amico, non ti sembra illogico sostenere di aver reso buono qualcuno e poi rimproverarlo perché, divenuto buono, davvero buono, è cattivo? CALL. Mi pare di sì! SOCR. Hai mai sentito dire cose del genere da chi professa di educare gli uomini alla virtù? CALL. Certo! Ma perché [520a] parlare di gente di nessun valore? SOCR. Già, ma che dirai di questi uomini, che, pretendendo di governare la città e di avviarla sulla via del bene, l'accusano poi, quando sia il caso, d'essere estremamente malvagia? Pensi vi sia differenza tra questi e quelli? No, beato amico mio, sofista e retore sono tutt'uno, o sono, almeno, molto vicini, come già dicevo a Polo. Nella tua ignoranza, invece, credi [b] che bellissima sia la retorica, mentre disprezzi la sofistica. Per la verità, invece, la sofistica è più bella della retorica, di quanto l'istituzione delle leggi è più bella dell'amministrazione della giustizia, e la ginnastica della medicina. Io credevo che solo agli oratori politici e ai sofisti non fosse lecito rimproverare chi essi stessi educano perché malvagi nei loro confronti, senza con questo, e con le proprie parole, accusare, ad un tempo, se stessi di non aver saputo rendere ai propri discepoli quei servizi che si vantano di avere dato loro. Non è così? CALL. Senza dubbio! SOCR. Non [c] solo, ma credevo anche, se fosse vero quello che dicono, che solo a loro convenisse prestare la propria opera senza pattuire fin dal principio la mercede. Certo, per qualsivoglia altro servizio ricevuto, imparare, ad esempio, a correre veloce sotto la guida di un maestro di ginnastica, per un simile servizio il discepolo potrà forse non pagare il maestro, se il maestro si è fidato e, non avendo fissato prima il prezzo, non ha intascato il denaro via via che addestrava. Non è, [d] in realtà, per il fatto di andar piano, credo, ma per l'ingiustizia, che gli uomini sono ingiusti. E' vero? CALL. Sì! SOCR. E allora, se uno sopprime proprio questo, l'ingiustizia, non c'è affatto pericolo che venga poi commessa ingiustizia nei suoi confronti, ed egli solo, anzi, può con tutta sicurezza prestare i propri servizi, qualora, appunto, sia capace di

rendere virtuosi i propri discepoli. Non è così? CALL. Sì.

LXXVI. SOCR. Questa, sembra, la ragione per cui non è affatto vergognoso prendere denaro in cambio di tutti gli altri consigli che si danno, come, ad esempio, rispetto alla costruzione delle case o ad ogni altro tipo di arte. CALL. [e] Sembra. SOCR. Quando, invece, si tratta di questa materia, quando si tratta di sapere quale sia il sistema di vita per divenire buono, per sapere amministrare nel modo migliore possibile la propria casa e lo stato, è ritenuta cosa davvero vergognosa negare i propri consigli a chi non sia disposto a pagarli in denaro. Non è vero? CALL. Sì. SOCR. Questa, evidentemente, n'è la causa: solo questo servizio dà, a chi lo abbia ricevuto, il desiderio di restituire il bene che gli è stato dato: ecco un bel segno, io credo, del successo ottenuto, il fatto che colui che ha reso un servizio abbia in cambio il bene che ha dato: se no, no! Non [521a] ti sembra che tale sia la verità? CALL. Sì! SOCR. Dimmi, dunque, in conclusione, a quale tipo di cura dello stato m'inviti: a quella di polemizzare con gli Ateniesi perché diventino quant'è possibile migliori, comportandosi come un medico, o a quella di rendersi loro servo, cercando solo di compiacerli? Dimmi la verità, Callicle! Sì, è giusto che tu, che con tanta franchezza hai cominciato a parlare nei miei riguardi, tu concluda esprimendo per intero il tuo pensiero. Ed ora parla franco e liberamente. CALL. Dico, dunque, che la via su cui t'invito è quella di farsi servo dei cittadini. SOCR. Nobile amico mio, tu, dunque, [b] m'inviti sulla via dell'"adulazione". CALL. E se ti piace, chiamala pure la via del Misis; ma se non farai come ti consiglio... SOCR. Ma via, non ripetere quello che già tante volte mi hai detto, che il primo venuto, se vuole, riuscirà a farmi condannare a morte, per non costringermi a risponderti ancora una volta: "Un malvagio farà morire un buono!", e non stare neppure a ripetermi che chiunque mi spoglierà di quel poco che ho, per non costringermi a risponderti ancora una volta: "Chi mi avrà spogliato non ne ricaverà alcun utile; anzi, come ingiustamente [c] avrà rubato, così ingiustamente ne userà; e se con ingiustizia, vergognosamente, e se con vergogna, in maniera davvero cattiva"!

LXXVII. CALL. Ma Socrate, come puoi essere così profondamente convinto di non dover mai patire cose del genere, quasi tu vivessi fuori del mondo, e non potessi, invece, essere trascinato in tribunale chi sa mai da quale vile e spregevole uomo? SOCR. Sarei proprio uno stupido, Callicle, se non sapessi che in questa città a chiunque possono capitare guai del genere. Ma so anche questo - eccome! -, che, se dovrò essere trascinato in tribunale, [d] con il rischio d'esser

condannato a una delle pene da te accennate, colui che mi accuserà sarà un malvagio - nessun uomo onesto potrà mai trascinare in tribunale chi non abbia commesso alcuna colpa - per cui nulla di strano vi sarebbe se venissi condannato a morte. Vuoi ti dica perché me l'aspetto? CALL. Certo! SOCR. Credo di avere posto la mano, insieme a pochi Ateniesi - per non dire d'essere il solo -, sulla vera arte politica, e d'essere il solo, oggi, a metterla in pratica. Ecco perché io, non parlando mai per rendermi gradito, non avendo per scopo il piacere, ma il bene, rifiutandomi di fare tutte quelle [e] belle cose che mi consigli, in tribunale resterò senza parola. Ripeto, dunque, a te quello che dianzi dicevo a Polo: rischierò d'esser giudicato come sarebbe giudicato da un gruppo di ragazzi un medico accusato da un cuoco. Vedi un po' tu come potrebbe difendersi un medico che si trovasse in una situazione del genere, quando l'accusatore dicesse: "Ragazzi, quanto male costui ha fatto anche a voi; anche i più piccoli egli 'corrompe' con il ferro e col fuoco, li 'angoscia' facendoli dimagrire e soffocandoli, [522a] li obbliga a prendere amarissime bevande, fa patire loro la fame e la sete; né certo vi tratta come facevo io, che per voi preparavo svariati e saporiti piatti!". Cosa mai pensi che potrebbe dire un medico che si trovasse in una sì brutta situazione? E se dicesse la verità?, se dicesse: "Ragazzi, tutto quello che ho fatto, l'ho fatto per la vostra salute", fin dove credi che si diffonderebbero le grida di quei giudici? Non farebbero un enorme baccano? CALL. Forse! E' proprio da crederlo! SOCR. Ritieni, dunque, che non saprebbe da che parte voltarsi per poter rispondere? [b] CALL. Senza dubbio!

LXXVIII. SOCR. So bene che la stessa cosa capiterebbe anche a me, se mi dovessi presentare in tribunale. Non avrei da ricordare piaceri fatti loro, quei certi piaceri ch'essi chiamano vantaggi e benefici: io, anzi, non invidio affatto chi li fa e chi li riceve. Se mi si accusasse poi che corrompo i giovani, angosciandoli con le mie questioni, o che offendo i vecchi dicendo su di loro, sia in privato che in pubblico, cose troppo pungenti, non potrei rispondere la verità - cioè: parlo come è giusto che parli, e, giudici, io faccio [c] il vostro stesso interesse -, né altro potrei dire, onde, probabilmente, mi accadrà quello che mi deve accadere. CALL. Ma Socrate, ti sembra bello che un uomo, nella sua città, si trovi in simile condizione e non abbia la possibilità di difendere se stesso? SOCR. Sì, Callicle, purché gli rimanga quell'ultima difesa, sulla quale tu sei rimasto più volte d'accordo! ch'egli sia venuto in soccorso di se stesso, non avendo mai detto, non avendo mai fatto cosa ingiusta [d] né verso gli uomini né verso gli dèi. Che questo sia il più valido aiuto che si possa dare a se stessi, già lo abbiamo ammesso più volte. Se mi si dimostrasse, dunque, che non sono capace di dare

questo aiuto a me e ad altri, allora sì che mi vergognerei di una simile dimostrazione, sia di fronte a una gran folla, sia a poca gente, sia solo di fronte a me solo, e se a causa di questo mio non sapermi difendere dovessi essere condannato a morte, oh se mi dispiacerebbe morire! Ma se fosse per mancanza di retorica adulatrice che dovessi morire, sono convinto che serenamente [e] mi vedresti affrontare la morte. Nessuno, che sia totalmente irragionevole, che non sia uomo davvero, ha paura della morte; l'ingiustizia, piuttosto, deve spaventare: il supremo di tutti i mali è che l'anima nostra giunga all'Ade carica di ogni ingiustizia. Anzi, se ti fa piacere, vorrei farti un racconto che serva a provarvi che quel che ti ho detto è realmente in questo modo. CALL. Ma sì! come hai condotto a termine tutto il resto, porta adesso a conclusione quanto hai ancora da dire !

[523a] LXXIX. SOCR. Ascolta, dunque, come si dice, un bel discorso, che tu, credo, riterrai un mito, ma io un ragionamento, ragionamento che, infatti, desidero esporti quasi fosse una verità. Come narra Omero, Zeus, Posidone e Plutone, quando nelle loro mani passò l'impero del padre, se lo divisero tra di loro. Al tempo di Crono, era, come lo è ora e lo sarà in futuro, divina legge per gli uomini che l'uomo, giustamente e piamente vissuto, dopo la morte, vada nelle Isole dei beati e là egli abiti in piena libertà, [b] libero da ogni male, mentre l'uomo ingiustamente ed empicamente vissuto sia mandato in quel carcere di pena e di espiatione che vien chiamato Tartaro. Al tempo di Crono e, ancora, nei primi anni del regno di Zeus, viventi giudicavano altri viventi, ed emanavano la loro sentenza nel giorno stesso in cui ciascuno doveva morire. Ma i giudizi non erano quali avrebbero dovuto essere. Perciò Plutone e gli altri che avevan la cura delle Isole dei beati si recavano da Zeus a riferire che, ora in questo ora in quel luogo, giungevano persone immeritevoli di entrare, appunto, in questo luogo o in quello. Disse allora Zeus [c] "Metterò fine a tutto questo. Oggi le cose vanno male, perché non giusti sono i giudizi, e questo per il fatto che, al momento del giudizio, chi viene giudicato è vestito, poiché sono giudicati essendo ancora vivi. Molti - proseguì - che posseggono un'anima malvagia, sono rivestiti di bei corpi, di nobiltà, di ricchezza, e, al momento del giudizio, molti sono i testimoni che si presentano a deporre [d] sostenendo che sono vissuti giustamente. Avviene che i giudici si lasciano impressionare da tanto apparato; non solo, ma essi stessi giudicano essendo vestiti, poiché hanno l'anima velata dagli occhi, dagli orecchi, da tutto l'insieme del corpo. Tutti questi ingombri costituiscono un ostacolo, sia i velami dei giudici sia quelli di coloro che debbono essere giudicati. Bisogna, dunque, in primo luogo - disse - far sì che gli uomini non conoscano in precedenza il giorno della loro morte, come accade oggi; anzi, si è già

dato ordine a Prometeo perché tolga di mezzo questo [e] inconveniente. In secondo luogo dovranno, dunque, esser giudicati da morti, nudi cioè, spogli da tutti questi ostacoli. E nudo, cioè morto, dovrà essere anche il giudice, sì che, direttamente esaminando, anima di fronte ad anima, subito dopo la morte, senza tutto quell'accompagnamento di parenti, senza tutto quell'apparato che in terra circonda la gente, giusto sia il giudizio. Io, resomi conto di questi inconvenienti già prima di voi, nominai giudici alcuni dei [524a] miei stessi figli, due provenienti dall'Asia, Minosse e Radamanto, uno dall'Europa, Eaco. Quando Eaco, Minosse e Radamanto saranno morti, dovranno giudicare, là nel prato, stando al centro di quel trivio da cui prendono le mosse le due vie che portano l'una alle Isole dei beati, l'altra al Tartaro. Radamanto giudicherà chi proviene dall'Asia, Eaco chi proviene dall'Europa. A Minosse darò il compito di giudicare in suprema istanza, se gli altri due avranno qualche dubbio su come giudicare, sì che quanto più è possibile giusto sia il giudizio su quale via debbono prendere gli uomini".

LXXX. Questo, Callicle, ho sentito dire, e che questo sia [b] vero, ho fede! e dall'insieme di tale racconto traggio queste conseguenze. La morte, io credo, altro non è che separazione di due cose l'una dall'altra: dell'anima e del corpo. Una volta l'uno dall'altra separati, ciascuno dei due conserva il proprio essere quasi come in vita, e la sua natura mantiene il corpo e chiari i segni delle cure avute [c] e dei casi sofferti. Se, ad esempio, uno da vivo aveva un corpo grande - lo avesse per natura o perché ben nutrito, o per l'una e l'altra ragione insieme - quando sarà morto, ugualmente grande sarà il suo cadavere; e se robusto, anche da morto il suo cadavere sarà altrettanto robusto, e così via; e se usava portare capelli lunghi, lunghi capelli avrà anche da morto. E se era uno scioperato, condannato più volte alla frusta, che portava sul corpo i segni dei colpi ricevuti e di altre ferite, anche il suo cadavere mostrerà tali segni. E se da vivo aveva membra rotte o contorte, anche il morto porterà chiare tali deformità. [d] In una parola, quali erano i segni caratteristici contratti dal corpo durante la vita, tali, più o meno, si manterranno anche sul cadavere, almeno per un certo periodo di tempo. Lo stesso, io credo, è anche per l'anima, o Callicle: quando sia spogliata dal corpo, chiaramente si vedono nell'anima tutte le qualità che l'uomo aveva per natura e gli abiti contratti a seconda delle sue singole attività. E così, quando i morti giungono dinanzi al giudice, quelli che provengono [e] dall'Asia di fronte a Radamanto, Radamanto li ferma, ed esamina l'anima di ciascuno senza affatto sapere di chi sia, anzi, messa spesso la mano sull'anima del Gran Re o d'altro re o sovrano, si accorge che non è in esse nulla di sano, ma vede l'anima loro come flagellata e piena di

ciatrici, segni di spergiuri e d'ingiustizie, lasciati da ogni singola azione, tutta contorta per la menzogna e la millanteria, [525a] niente affatto diritta, perché allevata fuori della verità, e vede, infine, che l'anima, per la licenza, la mollezza, la tracotanza, la scostumatezza, è tutta sproporzione e bruttura. Vedutala in tal modo, subito, ignominiosamente l'avvia in prigione, ove, giunta, patirà i dovuti castighi.

[b] LXXXI. Chiunque sconta una pena, qualora il castigo inflitto sia giusto, o diviene migliore e ne trae vantaggio, o serve da esempio agli altri, sì che gli altri, vedendo quello che soffre, intimoriti divengano migliori. Chi, punito dagli dèi o dagli uomini, trae un vantaggio dalla pena, è chi abbia commesso colpe riparabili; tale vantaggio, comunque, lo trovano solo in quanto passino attraverso sofferenze e dolori, in questo mondo e nell'Ade: non altrimenti potremmo liberarci dall'ingiustizia. Chi [c] abbia, invece, commesso i più gravi delitti e, per tale causa, non è più curabile, non può servire che da esempio, e mentre, soffrendo la propria pena, non può giovare a sé, appunto perché incurabile, gli altri, invece, si giovano del suo esempio, poi che per le sue colpe lo vedono condannato a patire in eterno le maggiori, le più dolorose, le più atroci pene, veri e propri esempi sospesi là nel carcere dell'Ade, spettacolo e monito ai colpevoli che, via via, in continuazione, [d] arrivano laggiù. Tra questi, uno, io dico, è anche Archelao, se è vero quello che Polo ha detto, e chiunque sia tiranno come lo fu Archelao; sono convinto, anzi, che la maggior parte di tali esempi è di tiranni, di re, di sovrani, di uomini che abbiano avuto in mano il governo degli stati: essi, per la loro libertà di potere, sono quelli che commettono i più grandi, e i più orrendi delitti. Anche Omero ne fa testimonianza: re, sovrani sono, infatti, coloro ch'egli [e] ha rappresentato nell'Ade, condannati a sempiterno pene, Tantalo, Sisifo, Tizio; Tersite, invece, o qualsivoglia altro malefico uomo privato, nessuno ha voluto rappresentare in pene tremende perché incurabile: neppure avrebbe avuto il potere di commettere sì gravi delitti, e perciò Tersite fu più felice di quelle potenti persone. Sì, caro Callicle, i malvagi, davvero più grandi, fioriscono da chi abbia in mano la più grande potenza. Oh certo, nulla [526a] vieta che anche tra i potenti non possano nascere uomini virtuosi, e non si debbano ammirare quelli che ci sono: tanto più, anzi, Callicle, poiché è difficile, e degno dunque di gran lode, mantenersi giusti sino alla fine, avendo tutte le possibilità di commettere ingiustizia. Pochi essi sono. Senza dubbio sono esistiti, qui ed altrove, e ancora, credo, esisteranno uomini moralmente belli che hanno la virtù di amministrare con giustizia tutto ciò che viene loro affidato. [b] Uno, divenuto famoso anche tra gli altri Greci, fu Aristide, figlio di Lisimaco. Ma certo,

ottimo amico mio, la maggior parte dei potenti divengono malvagi.

LXXXII. Come, dunque, dicevo, quando Radamanto blocca un malvagio di questo genere, nulla egli sa di lui, né chi sia né di quale famiglia, ma solo sa che è un delinquente. Veduto che è un delinquente, lo manda nel Tartaro, dopo averlo segnato, per indicare se lo ritiene da curare o no: giunto colà, il colpevole sconta la sua pena. Talvolta, [c] invece, vedendo un'anima santamente vissuta, consacratasi per tutta la vita alla verità, sia essa l'anima di un privato o di chi sia, ma in particolare, io dico, Callicle, quella di un filosofo, tutta tesa a compiere il proprio dovere senza preoccuparsi d'infinite altre faccende non sue, Radamanto l'ammira e quell'anima avvia verso le Isole dei beati. Lo stesso ufficio compie Eaco - l'uno e l'altro pronunciano la loro sentenza, tenendo in mano un bastone - mentre Minosse, seduto, dall'alto sorveglia: egli solo tiene [d] in mano uno scettro d'oro, sì come, in Omero, Ulisse dice di averlo veduto: "Avendo in mano uno scettro d'oro, giudica gli estinti". Sì, Callicle, questo racconto mi ha profondamente persuaso, e guardo di fare in modo di potere un giorno mostrare al giudice quanto più sana è possibile l'anima mia. Per questo, accantonando proprio quegli onori che la maggioranza gradisce, tenendo l'occhio fisso sulla sola verità, con tutte le mie forze cercherò di essere perfetto finché avrò vita e tale, quando giungerà il momento, [e] cercherò di morire. Non solo, ma anche gli altri esorto, tutti gli uomini, per quanto sta in me, ed ora anche te esorto, a seguir questa vita, a prepararti a quest'ultima prova, che, io dico, è la più importante di ogni altra gara, e ti rimprovero perché sarai tu, a tua volta, a non saperti difendere quando verrà l'ora di quel processo e di quel giudizio di cui ho adesso parlato, e quando arriverai di fronte al tuo giudice, al figlio di Egina, ed egli ti avrà [527a] fermato, allora sarai tu a restare con la bocca aperta, sarai tu ad essere preso dalla vertigine - come io qua, tu là -, e, forse, qualcuno ignominiosamente ti schiaffeggerà e ti ricoprirà di ogni sorta di oltraggi.

LXXXIII. Probabilmente, questo, a te sembra un mito, di quei miti che narrano le vecchie, e non t'invita a pensare; né sarebbe il caso, se, poi, cercando, trovassimo qualche cosa di meglio e di più vero. Eppure vedi che ora, voi tre, che pur siete tra i più sapienti dei Greci di oggi, tu Polo e Gorgia, non riuscite affatto a dimostrare [b] che si debba condurre una vita diversa da questa, che utile si rivela anche nell'aldilà. Ma fra tanti ragionamenti, tutti sottoposti a critica, uno solo è rimasto inconfutato, saldo e sicuro, quel ragionamento il cui esito è che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal

patirla e che, soprattutto, si deve porre ogni cura non a parere, ma ad essere buoni, così nella privata come nella pubblica vita; non solo, ma chi cade in peccato deve essere punito, e questo, dopo l'esser giusti, è il secondo bene: divenir [c] giusti pagando alla giustizia il proprio debito. Ogni adulazione bisogna evitare, sia di fronte a se stessi sia di fronte agli altri, di fronte a poca gente come di fronte a molti, e fare uso della retorica, come di ogni altra pratica, solo, e sempre, in funzione del giusto. Sù via, dunque, dammi retta, séguimi fino a questa mèta, dove giunto, sarai felice, da vivo e da morto, sì come indica il ragionamento. Lascia pure che altri ti disprezzi come se tu fossi uno stupido, e che, se vuole, t'insulti, e, sì, per Zeus, sopporta da forte anche lo schiaffo da te ritenuto un disonore. [d] Se tu sarai moralmente bello, se davvero eserciterai la virtù, nessun male ti capiterà! Quando, insieme, ci saremo così esercitati, allora sì, se parrà necessario, potremo correre dietro alla politica o a qualunque altra attività che ci sembri doveroso compiere: solo allora saremo più capaci, di quanto non lo siamo ora, di prendere adeguata decisione. Turpe sarebbe, invece, se, nella condizione in cui risultiamo essere ora, continuassimo in tanta nostra sicurezza, come se fossimo qualcosa, noi che continuamente passiamo di opinione in opinione, e, per di più, rispetto alle più gravi [e] questioni, sì profonda è la nostra mancanza di formazione. Bisogna, dunque, lasciarsi guidare dal ragionamento che, rivelandosi, si è concluso ora, il quale c'indica che il miglior sistema di vita consiste nel praticare, in vita e in morte, giustizia e ogni altra virtù. Seguiamo, dunque, questa via, esortiamo anche gli altri a porsi sulla medesima strada, non su quella cui altro ragionamento ti conduceva e sulla quale m'invitavi; no, Callicle, il tuo ragionamento non ha alcun valore!

MENONE

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Menone chiede a Socrate se la virtù è insegnabile oppure se è frutto di esercizio. Dissimulazione ironica di Socrate: come può saperlo, se non sa neppure cosa è la virtù? (I 70a-71a). Non solo, ma Socrate dichiara anche di non aver mai incontrato qualcuno che lo sapesse. Provi perciò Menone stesso a dire cosa è la virtù (II 71b-d). Menone elenca varie specie di virtù. Osservazione metodica di Socrate, sull'esempio delle api (III 71e-72c). Che cosa è che consente di denominare "virtù" tutte le varie specie di virtù? Giustizia, sapienza e temperanza (IV 72c-73c). Prima definizione di Menone della virtù in generale: essa è la capacità di comandare gli uomini. Obbiezioni di Socrate: Sarà questa anche la virtù degli schiavi? E inoltre: bisogna aggiungere "con giustizia" e la giustizia è una virtù, non la virtù, come virtù sono la forza, la temperanza, ecc. Ci ritroviamo di fronte, così, alla molteplicità delle virtù (V 73c-74a). Analogia della ricerca di una definizione della virtù con quella della definizione della figura e del colore (VI 74a-e). Definizione della figura come esempio da seguire nella definizione della virtù (VII 74c-75c). Definizione della figura come "limite di solido" (VIII 75c-76a). Ancora sulla definizione del colore secondo la dottrina di Gorgia ed Empedocle: questo modo di definire è inferiore a quello adottato per la figura (X 76a-77a). Seconda definizione di Menone della virtù in generale: essa è il desiderio delle cose belle e la capacità di procurarsele. Critica di Socrate alla prima parte: le cose belle sono anche buone, ma nessuno volontariamente desidera le cose cattive (X 77a-78b). La virtù consisterà quindi, semmai, nella capacità di procurarsi le cose buone. Ma quali cose buone? E di procurarsele anche ingiustamente? (IX 78b-79a). Ci si ritrova di fronte alla molteplicità delle virtù, ma cosa sia la virtù non si è ancora definito (XII 79a-c). Socrate è paragonato da Menone ad una torpedine marina e Socrate accetta il paragone purché sia chiaro che lui è il primo ad essere intorpidito: egli non sa infatti cosa sia la virtù (XIII 79e-80d). Ma, chiede Menone, come si può cercare quel che si ignora completamente cosa sia? Carattere sofistico di questo problema e sua soluzione da parte di Socrate: la teoria della reminiscenza (XIV 80d-81c). Socrate si offre di provare la verità di questa teoria interrogando uno qualunque degli schiavi di Menone (XV 81c-82b). Socrate, mediante semplici domande, conduce lo schiavo a impostare esattamente il problema della costruzione di un quadrato doppio di un altro quadrato dato (XVI 82b-84a). Considerazioni di Socrate su questa prima parte della dimostrazione: lo schiavo non ha

mai studiato geometria, ma Socrate gliela fa ricordare (XVIII 84a-d). Termina la dimostrazione geometrica che lo schiavo conduce con la guida di Socrate (XIX 84d-85b). Riprende la discussione con Menone: la teoria della reminiscenza e la presenza, nell'anima di chi ignora, di opinioni vere risultano così confermate (XX 85b-86c). Ritorno al problema della virtù. Socrate acconsente ad esaminare se essa è insegnabile, ancora prima di sapere che cosa essa propriamente è (XXII 86c-87a). Condizioni ipotetiche dell'insegnabilità della virtù: essa deve essere identica alla scienza. Bontà ed utilità della virtù (XXIII 87b-c). In che senso si può parlare di utilità delle singole virtù (XXIV 87e-88d). Nell'uomo tutto dipende dall'anima e tutte le facoltà dell'anima, per essere buone, devono dipendere dalla sapienza; necessità di congiungere virtù e sapienza e di escludere che la virtù sia un dono di natura (XXV 88d-89b). Ma se la virtù è insegnabile, non dovrebbe essere possibile indicare quali sono i maestri di questo insegnamento? Socrate si appella, per ciò, ad Anito (XXVI 89b-90b). Socrate precisa ad Anito il senso della sua domanda (XXVII 90b-e). All'ipotesi, ironica, di Socrate che maestri di virtù siano i sofisti, Anito reagisce violentemente (XXVIII 90e-91c). Socrate si mostra incredulo che i sofisti, e perfino un Protagora, siano non maestri ma costruttori della gioventù (XXIX 91c-92a). Benché Anito non abbia mai avuto contatti con i sofisti, gli si conceda pure che essi corrompono la gioventù. Ma allora chi sono i maestri? (XXX 92a-e). Qualunque Ateniese per bene, risponde Anito. Ma Socrate, prendendo spunto da un equivoco possibile nelle parole di Anito, torna ad insistere sul punto che non si tratta di sapere se ci sono stati e ci sono uomini buoni, ma se questi sono stati e sono capaci di insegnare la loro virtù (XXXI 92e-93b). Esempi di Temistocle, Aristide, Pericle, Tucidide: nessuno ha saputo insegnare la virtù ai figli (XXXII 93b-95a). Ripresa della discussione di Socrate con Menone: conosce questi chi possa essere definito maestro di virtù? (XXXV 95a-d). Anche Teognide come i solisti e tutti gli altri si contraddice: talvolta sostiene che la virtù è insegnabile, talvolta che non lo è. Questa è la prova che non esistono maestri di virtù (XXXVI 95d-96b). Ma allora non esistono neppure discepoli; quindi la virtù, non è insegnabile. Chi dunque può rendere migliori gli uomini? (XXXVII 96b-e). Anche l'opinione vera, non meno della scienza, può guidare gli uomini verso il bene (XXXVIII 96e-97c). Differenza tra la scienza e le opinioni vere, paragonate alle statue di Delo (XXXIX 97c-98b). Ricapitolazione di tutti i risultati raggiunti nella discussione (XL 98b-99e). Conclusione: dal momento che non è insegnabile, può darsi che la virtù sia un dono divino. Resta comunque da determinare cosa è la virtù (XLII 99e-100c).

[70a] I. MENONE. Sapresti dirmi, Socrate: è insegnabile la virtù? o non è insegnabile, ma frutto di esercizio? oppure non è né frutto di esercizio né di scienza, ma per natura si viene formando negli uomini o in altro modo? SOCRATE. Fino ad ora, Menone, i Tessali erano famosi tra i Greci, e ammirati, per come sapevano cavalcare e per le loro ricchezze; oggi, invece, mi sembra, anche per sapienza, ed in particolare i concittadini del tuo compagno [b] Aristippo, i Larissei. E ciò lo dovete a Gorgia, che, venuto a Larissa, ha innamorato per la sua sapienza i maggiori della casa Aleuada, di cui fa parte il tuo amante Aristippo, e i più in vista degli altri Tessali. Fu proprio lui a darvi l'abitudine di rispondere senza timore e generosamente a chiunque vi interroghi, com'è naturale a gente addottrinata, e come fa Gorgia stesso, sempre pronto a [c] lasciarsi interrogare da qualsiasi greco, che ne abbia voglia, su qualsiasi argomento, non rimanendo mai senza parola. Qui da noi, invece, amico Menone, avviene tutto il contrario: c'è stata come una specie d'isterilimento della sapienza, che temo abbia abbandonato questi nostri luoghi per accasarsi presso di voi. E così, se desideri porre [71a] una simile domanda a qualcuno di qui, non c'è nessuno che non ti riderà in faccia e dirà: "Forestiero, c'è proprio il rischio ch'io ti sembri un beato se mi ritieni capace di sapere se la virtù possa insegnarsi o si acquisisca in qualche altro modo; io! che sono tanto lontano dal sapere se sia o no insegnabile, che neppure ho la minima idea di cosa sia virtù".

[b] II. Tale è anche il mio caso, Menone! Anch'io, come i miei concittadini, soffro della stessa povertà e mi rimprovero di non sapere assolutamente nulla della virtù. E non sapendo cosa essa sia, come potrei saperne le qualità? Ti sembra, forse, che senza conoscere Menone si possa sapere, ad esempio, se sia bello, ricco, nobile, o il contrario? Ti sembra possibile? MEN. A me no! Ma è proprio vero, Socrate, che tu ignori in che consiste la [c] virtù, e, di te, questo dovremo riferire nel nostro paese? SOCR. Non solo, amico mio, ma, anche, che non mi sembra d'essermi incontrato mai in persona che lo sapesse! MEN. Ma come! non ti sei incontrato con Gorgia, quando era qui? SOCR. Sì. MEN. E ti è sembrato che non lo sapesse? SOCR. Non ho molta memoria, Menone, per cui non saprei dirti su due piedi che cosa me ne parve. Ma, forse, Gorgia lo sa e, forse, tu sai quello ch'egli diceva della virtù. Ricordami, dunque, [d] le sue parole, o, se preferisci, di' cosa ne pensi tu stesso, ché, senza dubbio, hai la stessa opinione di Gorgia. MEN. Sì. SOCR. Lasciamo, dunque, Gorgia, dal momento che è assente; ma di' tu, in nome degli dèi, Menone, cosa sia virtù! Parla, non dirmi di no; sarò felice del mio errore, se mi dimostri

che voi, tu e Gorgia, sapete in che consiste la virtù, a me, che pur sostenevo di non avere mai incontrato persona, che lo sapesse.

[e] III. MEN. Non ci vuol niente, Socrate! Innanzitutto se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dire che questa è la virtù dell'uomo: essere capace di svolgere attività politica, e svolgendola fare il bene degli amici, danno ai nemici, stando attenti a non ricevere danno noi stessi. Se, invece, vuoi la virtù della donna, non è difficile, dimostrare che il suo dovere consiste nell'amministrare bene la casa, conservandone i beni e restando fedele al marito. E così altra è la virtù del fanciullo, a seconda che sia femmina o maschio, altra quella di un vecchio, a seconda che sia libero o schiavo. [72a] E altre infinite virtù ci sono, onde non v'è imbarazzo a dire in che consista la virtù. Per ciascuna attività ed età e per ciascun atto vi è una propria virtù, sì come credo vi sia un vizio, Socrate. SOCR. Quale mai fortuna sembra mi sia toccata, Menone! Andavo cercando una sola virtù, ed ecco che grazie a te già ne trovo uno sciame. E, o Menone [b], se proprio prendendo questa immagine dello sciame io ti domando: l'essenza, qual è? mi risponderai che di api ce n'è molte e di molti tipi. Ma se ti domando ancora: "E perché le api sono molte e di molti tipi e diverse tra loro? perché sono api? O differiscono tra di loro solo per bellezza, grandezza e così via?" Dimmi, come risponderesti a simile domanda? MEN. Che in quanto api non differiscono l'una dall'altra. SOCR. E se [c] poi ti domando: "Dimmi, Menone, che cosa è ciò per cui le api non differiscono fra loro, onde sono tutte api? Cosa è questo?". Sai rispondermi? MEN. Sicuro!

IV. SOCR. Lo stesso si ripeta per le virtù: anche se molte e di molti tipi, in tutte ha da esservi una sola forma, per cui sono virtù, e su tale forma bisogna tener gli occhi fissi, attentamente, perché la risposta alla domanda sia corretta e faccia esattamente comprendere in che consiste [d] la virtù. Capisci, no, quello che voglio dire? MEN. Credo di capire; ma non afferro ancora, come vorrei, il senso della domanda. SOCR. Ma è solo relativamente alla virtù che tu ritieni di poter distinguere tante virtù diverse, cioè che una è la virtù dell'uomo, altra quella della donna, e via di seguito; oppure ugualmente distingui relativamente alla salute, alla grandezza, alla forza? Pensi che una sia la salute dell'uomo, altra quella della donna? oppure che la salute, ovunque essa sia, ha sempre la stessa forma, [e] sia nell'uomo sia in qualsiasi altro essere? MEN. A me sembra che una e sola sia la salute e nell'uomo e nella donna. SOCR. E anche la grandezza e la forza?, per cui se una donna è forte sarà forte per la stessa forma di forza? E dicendo 'stessa', intendo dire questo: che la forza in quanto forza è

sempre la stessa, sia nell'uomo sia nella donna. O ti sembra che siano forze diverse? MEN. No! SOCR. E la virtù in quanto virtù differirà a seconda [73a] che sia nel fanciullo o nel vecchio, nella donna o nell'uomo? MEN. Non mi sembra, Socrate, che qui si tratti di un caso simile a quelli di prima. SOCR. Ma come! non hai detto or ora che la virtù dell'uomo consiste nel sapere amministrare lo stato, quella della donna nel sapere amministrare la casa? MEN. Sì. SOCR. Ma sapere amministrare uno stato, una casa, in una parola la capacità di amministrare, non consiste nel farlo con saggezza e [b] giustizia? MEN. Evidentemente! SOCR. E chi amministra saggiamente e giustamente, non amministra forse con giustizia e saggezza? MEN. Necessariamente. SOCR. Ma, dunque, tanto l'uomo quanto la donna, per essere virtuosi, hanno ambedue bisogno delle stesse cose, della giustizia e della saggezza. MEN. Evidente. SOCR. Già, ma allora il fanciullo e il vecchio se sono sregolati e ingiusti possono essere virtuosi? MEN. Evidentemente no! SOCR. E se sono saggi e giusti? MEN. Sì. SOCR. Gli [c] uomini tutti sono, dunque, virtuosi in uno stesso modo, ché tali divengono solo in quanto posseggono le medesime doti. MEN. Sembra. SOCR. Né sarebbero virtuosi nello stesso modo se non possedessero la stessa virtù. MEN. Senza dubbio no!

V. SOCR. Poiché, dunque, in tutti, una e identica è la virtù, cerca di ricordarti e di dire cosa mai Gorgia sostiene ch'essa sia e tu con lui. MEN. Cosa mai altro se non l'esser capace di governare gli uomini, se in tutte [d] le virtù vai cercando l'uno? SOCR. Sì, proprio questo vado cercando. Ma tale è anche la virtù del servitorello e dello schiavo, Menone, essere capace di governare il proprio padrone. E chi governa ti sembra, dunque, che sia anche schiavo? MEN. Non mi sembra affatto, Socrate. SOCR. Eh sì, sarebbe assurdo, ottimo amico mio! Ma considera anche questo: tu hai detto che la virtù consiste nella "capacità di governare"; non dobbiamo forse aggiungere 'governare giustamente' ingiustamente no? MEN. Sono d'accordo, tanto più, Socrate, che la giustizia è virtù. [e] SOCR. La virtù, Menone, o una virtù? MEN. Che vuoi dire? SOCR. Quel che direi di qualsiasi altra cosa. Ad esempio, se vuoi, a proposito di un circolo direi che è "una" figura, ma non semplicemente "figura", e così direi perché di figure ce ne sono tante altre. MEN. Il tuo ragionamento è corretto e, perciò, sostengo anche io che non v'è solo la giustizia, ma vi sono anche altre virtù. [74a] SOCR. E quali? Dimmele! se tu mi chiedessi i nomi delle altre figure, te li direi; così tu dimmi quelli delle altre virtù. MEN. Ebbene, una virtù mi sembra essere il coraggio, e poi la temperanza, la sapienza, la liberalità ed infinite altre. SOCR. Ed eccoci, Menone, ricaduti sulla stessa questione: cercavamo una virtù unica e ne

abbiamo trovate molte, sia pur in modo diverso da prima; e quell'unica virtù, che è una in tutte, non riusciamo a trovarla.

VI. MEN. No, Socrate, non riesco ancora a cogliere [b] quell'unica virtù sottesa a tutte, che tu vai cercando, come invece riesco a cogliere l'unità delle altre cose. SOCR. Naturale! Ma io mi sforzerò, entro i limiti delle mie capacità, di fare qualche passo avanti, tu ed io. Senza dubbio ti rendi conto che quello che serve per uno serve per tutti i casi. Così, se uno ti chiedesse, come dicevo sopra: "Menone, che cosa è figura?", se tu gli rispondessi: "il circolo", e quel tale ti dicesse allora, come ho fatto io: "Ma il circolo è 'la' figura o 'una' figura?", evidentemente risponderesti che è "una" figura. MEN. Senza [c] dubbio. SOCR. E questo perché vi sono tante altre figure? MEN. Sì. SOCR. E se quel tale ti domandasse allora quali sono, gliele enumereresti? MEN. Certo! SOCR. E se poi ti ponesse la medesima domanda sul colore e ti chiedesse cosa è il colore, e tu rispondessi: "il bianco", e l'altro insistesse dicendo: "Il bianco è il colore o un colore?", risponderesti che è un colore, per il fatto che di colori ve ne sono anche altri? MEN. Certo! SOCR. E se ti pregasse di fargli il nome di altri colori, tu gli nomineresti [d] altri colori che sono colori non meno del bianco? MEN. Sì. SOCR. E se ora quel tale andasse sino in fondo nel suo ragionamento, come ho fatto io, e dicesse: "Giungiamo sempre alla molteplicità, ma non è questo che cerco: poiché tu chiami queste molte figure con un sol nome, e sostieni che tutte sono ugualmente figure, pur essendo talvolta contrarie tra di loro, cosa è, dunque, tale *quid* che comprende la linea curva non meno [e] della retta, e a cui dà il nome di figura, affermando che la curva non è figura più di quel che sia la retta?" Non affermi questo? MEN. Sì. SOCR. Ebbene, dicendo questo, è come se tu affermassi che la curva non è più curva della retta e che la retta non è più retta della curva? MEN. Ma no, Socrate! SOCR. Eppure hai affermato che la curva è figura come figura è la retta e viceversa. MEN. E' vero.

VII. SOCR. Cosa è mai, dunque, tale *quid* cui si dà il [75a] nome di figura? Provati a spiegarlo! Se tu rispondessi a chi ti interroga in questo modo sulla figura o sul colore: "Uomo, non comprendo affatto quello che vuoi, né so quello che intendi dire"; forse quel tale, stupito, direbbe: "Non capisci che io vado cercando quello che v'è d'identico in tutte queste cose, colori e figure?"; e neppure, Menone, sapresti rispondere a chi ti domandasse: "Cosa v'è di unico e identico nella curva, nella retta, e in tutte le altre cose che chiami figure?". Provati a dirmelo: ti servirà di esercizio per potermi poi rispondere sulla virtù. [b] MEN. No Socrate, parla tu! SOCR. Vuoi proprio ch'io ti faccia un

piacere? MEN. Oh sì! SOCR. Ma in cambio te la sentirai di parlarmi tu della virtù? MEN. Sì. SOCR. E va bene, mi c'impegno, ché ne vale la pena. MEN. Senza dubbio. SOCR. Sù via, proviamo a dirti cosa sia figura. Vedi un po' se ti soddisfa questa mia definizione: figura sia per noi quella sola cosa cui sempre si accompagna il colore. Ti sembra sufficiente, o cerchi altro? Se [c] tu mi rispondessi così sulla virtù, io ne sarei contento. MEN. Ma codesta è risposta da semplicione! SOCR. In che senso lo dici? MEN. Secondo le tue parole figura è ciò che sempre si accompagna a colore; e va bene, ma se uno dicesse di non sapere cosa sia il colore e di trovarsi rispetto al colore nello stesso dubbio in cui ci trovavamo rispetto alla figura, cosa penseresti di tale risposta?

VIII. SOCR. Direi che è vera. E se a darmi simile risposta fosse uno dei sapienti, degli eristici, uno di quelli che amano entrare in gara, gli direi: "La mia definizione è quella che è: se non ho parlato correttamente, è affar tuo [d] prendere la parola e confutare". Ma se fossero amici, come ora tu ed io, che volessero discutere tra di loro, bisognerebbe rispondere in modo meno aspro e più dialettico. E ciò che in realtà è più conforme alla dialettica, non è solo rispondere il vero, ma anche, e soprattutto, formulare la propria risposta entro i termini che l'interrogato dichiara di concordare. Anche io cercherò di parlare [e] con te in questo modo. Dimmi: c'è qualcosa che chiami 'fine'? Intendo dire 'limite', 'termine' estremo. Con tutti questi vocaboli io dico la stessa cosa, ma forse Prodico non sarebbe d'accordo, comunque, tu indifferentemente dici di una cosa che è "limitata" o "finita"; questo intendo dire, nulla di complicato. MEN. Esattamente, e credo di comprendere ciò che vuoi dire. SOCR. Non solo, [76a] ma non usi in certi casi il termine 'piano', in altri il termine 'solido', come appunto si fa nelle geometrie? MEN. Certo! SOCR. Di qui, oramai, puoi comprendere ciò che io chiamo figura. Tenendo presente ogni figura, dico che figura è il limite con cui si determina un solido; in una parola direi che figura è "limite di solido".

IX. MEN. E del colore, Socrate, cosa dici? SOCR. Come sei arrogante, Menone! Poni domande a un povero vecchio per confonderlo, mentre tu non vuoi farti tornare alla [b] memoria, e dire, come Gorgia definisce la virtù. MEN. Non appena tu, Socrate, avrai risposto a me, te lo dirò. SOCR. Pur avendo gli occhi bendati, Menone, sentendoti parlare, si riconoscerebbe che sei bello e che vi sono persone che ti amano ancora. MEN. Perché? SOCR. Perché quando parli non fai che comandare: così fanno i giovani viziati, i quali, finché dura il fiore di loro giovinezza, tiranneggiano [c]. E forse ti sei

già reso conto che di fronte ai belli io mi trovo in stato d'inferiorità. Ti farò dunque questo piacere e risponderò. MEN. Fammi davvero questo piacere! SOCR. Vuoi che ti risponda alla maniera di Gorgia, sì che tu possa seguirmi meglio? MEN. Lo voglio sì! SOCR. Seguendo le tesi di Empedocle, non dite che dalle cose scaturiscono certi effluvi? MEN. Senza dubbio! SOCR. E che vi sono dei pori che ricevono e lasciano passare gli effluvi? MEN. Sicuro! SOCR. E che tra gli effluvi alcuni sono perfettamente corrispondenti ai pori, altri, [d] invece, minori o maggiori? MEN. Proprio così! SOCR. E c'è qualcosa che chiami vista? MEN. Sì. SOCR. Di qui "comprendi quello ch'io dico", disse Pindaro: effluvio di figure è il colore che esattamente corrisponde alla vista ed è sensibile. MEN. Ottima, Socrate, mi sembra la tua risposta i SOCR. Forse perché si adegua alle tue abitudini, e perché, ad un tempo, credo, ti serve per capire in che consiste la voce, l'odorato, e molte altre [e] cose dello stesso genere. MEN. Certamente. SOCR. Battuta da tragedia è, o Menone, la mia risposta: ecco perché ti piace più di quella sulla figura. MEN. Sì. SOCR. Eppure, figlio di Alexidemo, non mi convince affatto: migliore è l'altra. E credo che anche tu saresti della stessa opinione, se non fossi costretto ad andar via di qui prima dei Misteri, come dicevi ieri, ma potessi restare e farti [77a] iniziare. MEN. Ma resterò, Socrate, se mi terrai molti ragionamenti come questo!

X. SOCR. Non lascerò nulla d'intentato per venire incontro a te e a me con le mie parole, ma non sarò forse capace di poter reggere a lungo simili ragionamenti. Ad ogni modo, ora, cerca anche tu di mantenere la tua promessa, definendo in generale cosa sia la virtù, e smetti di far dell'uno una molteplicità, come scherzando si dice di chi manda in pezzi un oggetto; lascia intera ed intatta la [b] virtù, e dimmi in che consiste. Già ti ho dato esempio di come devi fare. MEN. Mi sembra, Socrate, che la virtù, come dice il poeta, consista nel "godere le cose belle e nell'aver potere". Ecco, dunque, la mia definizione della virtù: desiderio di cose belle e capacità di procurarsele. SOCR. Vuoi dire che il desiderio delle cose belle è tutt'uno con il desiderio delle cose buone? MEN. Senza dubbio. SOCR. Ma tu dici questo pensando che vi siano alcuni che [c] desiderano il male, altri il bene? Non ti sembra, invece, che tutti desiderino il bene? MEN. Secondo me, no! SOCR. Vi è, dunque, chi desidera il male? MEN. Sì. SOCR. Ma, secondo te, perché si ritiene che il male sia bene? o, pur sapendo che è male, lo si desidera ugualmente? MEN. Secondo me si dà l'uno e l'altro caso. SOCR. Ma allora, Menone, secondo il tuo parere si può desiderare il male pur conoscendo che è male? MEN. Certo! SOCR. Cosa intendi dire con 'desiderare'? Che la cosa avvenga? [d] MEN. Che avvenga! Cosa mai potrebbe essere? SOCR. Ma si

desidera il male credendo ch'esso sia di giovamento a chi tocca, o sapendo che il male è dannoso a chi l'ha? MEN. C'è chi crede che il male sia di giovamento, e chi sa che dannoso è il male. SOCR. Ma ti sembra conoscano che il male è male coloro che ritengono che il male sia di giovamento? MEN. Proprio no! SOCR. Evidentemente, dunque, costoro non desiderano i mali, dal momento che [e] non li conoscono affatto, ma quelli ch'essi ritengono beni, pur essendo mali. Chi, dunque, ignora i mali e li ritiene beni, evidentemente desidera i beni. No? MEN. Sotto questo aspetto sembra di sì. SOCR. Ma allora, chi desidera i mali, come tu dici, pur ritenendo che i mali arrechino danno a chi ne sia colpito, non sa bene che ne sarà danneggiato? MEN. Necessariamente. SOCR. Ma [78a] tali persone non credono che i danneggiati siano infelici proporzionalmente al danno ricevuto? MEN. Per forza anche questo! SOCR. E che uno sventurato è infelice? MEN. Lo credo bene! SOCR. Ma esiste uno che voglia essere infelice e sventurato? MEN. Non mi sembra, Socrate. SOCR. E allora, Menone, nessuno vuole il male, a meno che non voglia essere infelice e sventurato. Cos'altro mai, difatti, è essere infelice se non desiderare e acquisire [b] il male? MEN. Sì, Socrate, sembra che tu dica la verità: nessuno vuole il male.

XI. SOCR. Un momento fa dicevi, dunque, che la virtù consiste nel volere i beni e nel potere di procurarseli? MEN. Così ho detto. SOCR. Solo che impostata così la questione, il volere si trova in tutti, per cui, sotto questo aspetto nessuno è migliore di un altro. MEN. Sembra! SOCR. E' chiaro, dunque, che se uno è migliore di un altro, lo è in virtù del potere. MEN. Senza dubbio. SOCR. Secondo il tuo ragionamento, dunque, la virtù, sembra, [c] consiste nel potere di procurarsi i beni. MEN. Sì, Socrate, in tutto e per tutto mi sembra che la cosa stia proprio come tu adesso l'hai còlta. SOCR. Vediamo, dunque, se anche questo è vero; forse hai detto una cosa giusta. Non sostieni che la virtù consiste nel sapersi procurare i beni? MEN. Sì. SOCR. Ma tra quelli che chiami beni poni, ad esempio, la salute e la ricchezza? MEN. Ma beni chiamo anche metter da parte oro e argento, acquistare onori e cariche nello stato! SOCR. Quando, dunque, parli di beni, non hai altro dinanzi agli occhi? MEN. No, ma, appunto, tutti questi chiamo beni. SOCR. [d] E va bene! Virtù è, dunque, procurarsi oro e argento, come dice Menone, ospite da parte di padre del Grande Re. Ma a quel 'procurarsi', vuoi, forse, aggiungere, Menone, 'giustamente' e 'santamente', o non te ne importa nulla, e se uno si procura tali cose ingiustamente, tu chiamerai la sua ugualmente virtù? MEN. No certo, Socrate. SOCR. Sì malvagità? MEN. Senz'altro! SOCR. Sembra, dunque, che a tale acquisizione si debba aggiungere giustizia, temperanza, santità, o una qualche altra parte della virtù; altrimenti

non si tratta più di virtù, sia [e] pur procurando i beni. MEN. E come, senza queste, potrebbe essere virtù? SOCR. Ma rinunciare all'oro e all'argento, quando il procurarsene, per sé e per un altro, sarebbe ingiusto, questa stessa rinuncia non sarebbe virtù? MEN. Sembra! SOCR. Ma, allora, procurarsi simili beni non è virtù più di quanto lo sia il rinunciarvi, onde sembra che sia virtù ciò ch'è fatto con giustizia, vizio ciò che vien fatto senza questa e senza tutte le altre parti della virtù. [79a] MEN. Mi sembra che non si possa concludere se non come tu hai concluso!

XII. SOCR. Ma non abbiamo detto poco sopra che ciascuna di queste cose, la giustizia, la temperanza e così via, è una parte della virtù? MEN. Sì. SOCR. Ma allora, Menone, ti prendi giuoco di me! MEN. Perché, Socrate? SOCR. Perché mentre ti avevo pregato di non spezzettare e frantumare la virtù, pur dandoti esempi di come avresti dovuto rispondere, non ti sei curato affatto della mia richiesta e mi dici: virtù è capacità di procurarsi [b] i beni con giustizia, aggiungendo poi che questa è una particella della virtù. MEN. Sì. SOCR. Seguendo il tuo modo di ragionare, ne viene fuori che la virtù consiste nel porre nelle proprie azioni una parte di virtù, poiché, appunto, tu sostieni che la giustizia è una particella della virtù, come ciascuna delle altre qualità. Dove vado a parare con questo? Mentre ti pregavo di voler definire la virtù nella sua totalità, tu, invece, senza dirmi affatto cosa sia la virtù, sostieni che ogni azione è virtù allorché sia accompagnata da una particella della virtù, come se già tu mi [c] avessi definito la virtù nella sua totalità ed io potessi riconoscerla nelle particelle in cui l'hai frantumata. Ma allora, se virtù è ogni azione compiuta con una particella di virtù, ritengo, amico Menone, che si debba ricominciar da capo tornando alla prima domanda: cosa è virtù?, se è vero che ogni azione è virtuosa qualora sia accompagnata da una parte di virtù, poiché la conclusione cui si è giunti è che ogni azione compiuta con giustizia è virtù. Oppure pensi che non si debba tornare a quella prima domanda e ritieni che si possa riconoscere una parte della virtù senza conoscere la stessa virtù? MEN. Mi sembra di no. [d] SOCR. Bene, se te ne ricordi, quando ti rispondevo circa la figura, abbiamo respinto una risposta di questo tipo poiché si fondava su termini non ancora chiariti nella ricerca e sui quali non ci eravamo ancora messi d'accordo. MEN. Giustamente l'abbiamo respinta, Socrate. SOCR. Ottimo amico, mentre stiamo ancora cercando cosa sia la virtù nella sua totalità, non devi, dunque, credere di poterla spiegare a chiunque rispondendo che la virtù sono le parti della virtù, né, per altro, discutere qualsiasi altro argomento in questo modo; bisogna, anzi, porre di nuovo [e] la stessa domanda: cosa è mai questa virtù, della quale comunque tu parli? O ti sembra che le mie parole

non abbiano senso? MEN. Mi pare che tu abbia ragione.

XIII. SOCR. Da capo, dunque, rispondimi ancora: cosa dite che sia la virtù, tu ed il tuo compagno? MEN. Socrate, anche prima d'incontrarmi con te, sapevo per [80a] sentito dire che tu non fai altro che mettere in dubbio te e gli altri; ora poi, come mi sembra, mi affascini, mi dà i beveraggi, m'incanti, tanto da non avere più alcuna via di uscita. E, se mi è lecito scherzare, mi somigli davvero, nella figura e nel resto, alla piatta torpedine di mare: perché anche questa, se qualcuno le si avvicini e la tocchi, subito lo fa intorpidire. Ora mi sembra che tu abbia avuto su di me lo stesso effetto, poiché sono veramente intorpidito [b] nell'anima e nella bocca, e non so più cosa risponderti. E sì che ho fatto tante orazioni sulla virtù e dinanzi a un gran pubblico, e molto bene, come mi pareva. E ora, invece, non so neppure dire che cosa essa sia. Mi sembra, poi, che tu abbia fatto benissimo a non volerti mai mettere in mare, a non voler viaggiare fuori di qui, ché se da straniero, in straniera città, ti comportassi in questo modo subito ti arresterebbero come un ammaliatore. SOCR. Sei capace di tutto, Menone, e per poco non mi hai messo nel sacco! MEN. Ma che dici, Socrate? SOCR. So bene [c] perché mi hai paragonato a una torpedine. MEN. Per quale ragione, secondo te? SOCR. Perché a mia volta ti paragoni a qualcosa. So bene che tutte le persone belle godono ad esser paragonate: da simili immagini traggono vantaggio, poiché, credo, belle sono le immagini delle persone belle. Io, invece, non ti paragonerò a nulla. Quanto a me, se la torpedine fa intorpidire gli altri perché torpida essa stessa, io allora le somiglio; se no, no, perché non è che io sia certo e faccia dubitare gli altri, ma io più di chiunque altro dubbioso, fo sì che anche gli altri siano [d] dubbiosi. E così, tornando alla virtù, io non so che cosa essa sia; tu, forse, lo sapevi prima di toccare me: ora, invece, sei divenuto simile a uno che non sa. Comunque voglio cercare e indagare con te cosa essa sia.

XIV. MEN. Ma in quale modo, Socrate, andrai cercando quello che assolutamente ignori? E quale delle cose che ignori farai oggetto di ricerca? E se per un caso l'imbrocchi, come farai ad accorgerti che è proprio quella che cercavi, [e] se non la conoscevi? SOCR. Capisco quel che vuoi dire, Menone! Vedi un po' che bell'argomento eristico proponi! l'argomento secondo cui non è possibile all'uomo cercare né quello che sa né quello che non sa: quel che sa perché conoscendolo non ha bisogno di cercarlo; quel che non sa perché neppure sa cosa cerca. MEN. E non ti [81a] sembra, Socrate, che sia questo un ragionamento assai ben condotto? SOCR. A me no! MEN. Dimmi perché! SOCR. Certo! Perché ho sentito dire da uomini e donne assai

addottrinati nelle cose divine... MEN. Cosa dicevano? SOCR. Cose vere, mi sembra, e belle. MEN. Quali? e chi sono coloro che le dissero? SOCR. Sacerdoti e sacerdotesse, quelli a cui stava a cuore saper rendere ragione del proprio ministero. E quelle stesse cose dice [b] anche Pindaro e molti altri poeti, i poeti divini. E questo dicono - ma vedi se ti sembra che dicano il vero -; dicono, dunque, che l'anima umana è immortale, e che ora essa ha un suo compimento - il che si dice morire -, ora rinasce, ma che mai essa va distrutta; ecco perché, dicono, bisogna trascorrere la vita il più santamente possibile,

poiché Persefone, a quelli che hanno già pagato il debito dei loro antichi peccati, giunto il nono anno, di nuovo l'anima loro rimanda su in alto verso il sole; [c] da tali anime i re illustri rinascono e gli uomini potenti per forza o grandi per sapienza, che per tutto il tempo futuro sono, tra i mortali, chiamati eroi senza macchia.

XV. L'anima, dunque, poiché immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose, non c'è nulla che non abbia appreso. Non v'è, dunque, da stupirsi se può fare riemergere alla mente ciò che prima conosceva della virtù e di tutto il resto. Poiché, d'altra parte, la natura tutta [d] è imparentata con se stessa e l'anima ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando (ricordo che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre, quando uno sia coraggioso e infaticabile nella ricerca. Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza [anamnesi]! Non dobbiamo dunque affidarci al ragionamento eristico: ci renderebbe pigri ed esso suona dolce solo alle orecchie della gente senza vigore; [e] il nostro, invece, rende operosi e tutti dediti alla ricerca; convinto d'essere nel vero, desidero cercare con te cosa sia virtù. MEN. Sì, Socrate, ma in che senso dici che non apprendiamo e che quello che denominiamo apprendere è reminiscenza? Puoi insegnarmi che sia davvero così? SOCR. L'ho detto, Menone, poco fa che sei capace [82a] di tutto! Certo, mi chiedi ora s'io ti possa insegnare, proprio a me che sostengo non esistere insegnamento, ma reminiscenza, per vedermi cadere subito in contraddizione con me stesso. MEN. No, per Zeus, Socrate, non avevo affatto questa intenzione, ma l'ho fatto per abitudine. E allora, se puoi, comunque sia, dimostrami che davvero è così, dimostramelo! SOCR. Non è certo facile, ma, per amor tuo, ugualmente mi c'impegno. Chiama uno di questi molti servi del tuo séguito, quello che vuoi, sì che proprio [b] in lui possa darti la dimostrazione che desideri. MEN. Benissimo. [a un servo] Vieni qua!

SOCR. E' greco, e parla greco? MEN. Alla perfezione: è nato in casa mia. SOCR. Sta attento ora se ti sembra ch'egli si ricordi o se apprenda da me. MEN. Starò attento.

XVI. SOCR. [*traccia un quadrato*] Dimmi, ragazzo, riconosci in questo uno spazio quadrato? SERVO. Sì. SOCR. [c] E sai che uno spazio quadrato ha uguali tutte queste linee, che sono in numero di quattro? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E che uguali sono anche queste linee che lo intersecano a mezzo? SERVO. Sì. SOCR. E non può essere simile spazio maggiore o minore? SERVO. Certo! SOCR. Ammesso che un lato sia di due piedi e di due anche il lato adiacente, quanti piedi sarebbe l'intero? Vedi un po': se un lato fosse di due piedi e quest'altro di uno solo, non è vero che lo spazio sarebbe di una volta due piedi? SERVO. Sì. SOCR. Ma siccome è due piedi [d] anche da questa parte, non risulta di due volte due? SERVO. Risulta di due volte due. SOCR. Quanto fa due volte due piedi? Calcola e dimmi il risultato. SERVO. Quattro, Socrate. SOCR. E potrebbe esservi uno spazio doppio di questo, ma simile a questo, avente tutti e quattro i lati uguali? SERVO. Sì. SOCR. E di quanti piedi sarà? SERVO. Otto. SOCR. Sù via, allora, prova a dirmi quanto [e] sia lungo ciascun lato. Se in questo il lato è di due piedi, quanto sarà il lato di quello doppio? SERVO. Evidentemente il doppio, Socrate. SOCR. Vedi, Menone, che non gl'insegno nulla, ma su tutto pongo solo domande! Egli crede ora di sapere quale sia la lunghezza del lato di un quadrato di otto piedi. Non ti pare? MEN. Sì. SOCR. E lo sa davvero? MEN. Evidentemente no! SOCR. Crede, appunto, che questo lato sia il doppio del precedente? MEN. Sì.

XVII. SOCR. Sta a vedere com'egli via via rammenti esattamente come si deve [*rivolto al servo*] E tu, dimmi: affermi che un lato doppio dia luogo ad una superficie [83a] due volte più grande? E mi spiego: non parlo di una superficie che sia lunga da una parte, breve dall'altra, ma di una superficie come questa, uguale da tutte le parti, solo che doppia, e cioè di otto piedi. Vedi un po' se ancora ti sembra che debba avere il lato doppio. SERVO. Secondo me sì. SOCR. Questo lato non diverrà doppio se, prolungandolo, ve ne aggiungiamo un altro di eguale grandezza? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E dici che su questa nuova linea si costruirà una superficie di otto piedi, se tracciamo quattro linee uguali? SERVO. Sì. SOCR. Disegniamo, [b] quindi, quattro linee uguali a questa. E' questa, no?, la superficie che sostieni essere di otto piedi [A I L M]. SERVO. Esattamente. SOCR. Ma in tale superficie non entrano quattro quadrati uguali al primo, che è di quattro piedi? SERVO. Sì. SOCR. E quanto è? Non è quattro volte

tanto? SERVO. Come no? SOCR. Ma ciò che è quattro volte più grande di altro, è forse il doppio? MEN. No, per Zeus! SOCR. Quante volte, allora, è più grande? SERVO. Il quadruplo. SOCR. Raddoppiando, dunque, il [c] lato, non ottieni ragazzo mio, una superficie doppia, ma quadrupla. SERVO. E' vero! SOCR. E quattro per quattro fa sedici. No? SERVO. Sì! SOCR. Con quale linea otterremo, dunque, una superficie di otto piedi? Non otteniamo da questa linea [A I] una superficie quadrupla rispetto alla prima? SERVO. Dico di sì. SOCR. E dalla metà di questa linea si ottiene una superficie di quattro piedi? SERVO. Sì. SOCR. E sia! La superficie di otto piedi non è, dunque, doppia rispetto a quella di quattro e la metà di quella di sedici? SERVO. Sì. SOCR. Non si verrà, dunque, costituendo tale spazio con una [d] linea minore di questa [A I], e maggiore di quella [A B]? O no? SERVO. A me par di sì. SOCR. E va bene, rispondi sempre come sembra a te! Dimmi: questa linea [A B] non era di due piedi e quest'altra [A I] di quattro? SERVO. Sì. SOCR. Ma allora il lato di una superficie di otto piedi deve essere maggiore di quello di una superficie di due piedi e minore di quello di una di quattro. SERVO. Necessariamente. SOCR. Cerca, dunque, di dirmi che [e] lunghezza deve avere. SERVO. Tre piedi. SOCR. Se dev'essere di tre piedi dobbiamo aggiungere a questa linea [A B] la metà di essa [B P] per cui sarà, appunto, di tre piedi [A P]; la prima linea [A B] è, infatti, di due piedi e quest'altra [B P] di uno. E così, da quest'altra parte, abbiamo una linea di due piedi [P Q] e una di un piede [Q R]. In tal modo si forma lo spazio quadrato di cui parli. SERVO. Sì. SOCR. Ma se questo lato è di tre piedi e di tre piedi è quest'altro lato, l'intero spazio [A P R S] non sarà tre volte tre piedi? SERVO. Sembra. SOCR. E tre volte tre piedi quanto fa? SERVO. Nove. SOCR. Ma perché la superficie fosse il doppio della prima, di quanti piedi doveva essere? SERVO. Di otto. SOCR. Da una di tre piedi non può dunque costruirsi un quadrato la cui superficie sia di otto piedi. SERVO. No, certo! SOCR. Da quale linea allora? Cerca di rispondermi con precisione [84a]: e se non vuoi fare il calcolo numerico, indicacelo! SERVO. Per Zeus, Socrate, non lo so davvero!

XVIII. SOCR. Ti rendi conto, Menone, di quanto cammino egli abbia già fatto sulla via della reminiscenza? Dapprima non sapeva quale fosse il lato di un quadrato la cui superficie sia di otto piedi; neppure ora lo sa, ma prima credeva di saperlo e rispondeva con quella sicurezza propria di chi sa, né ombra di dubbio lo sfiorava; ora è [b] dubbioso, e, non sapendo, neppure crede di sapere. MEN. E' vero! SOCR. Non si trova, dunque, adesso in una condizione migliore rispetto a ciò che ignorava? MEN. Sembra anche a me! SOCR. Facendolo dubitare, intorpidendolo, come fa la torpedine, lo abbiamo forse danneggiato? MEN. Non mi pare. SOCR. Anzi, l'abbiamo non

poco aiutato, sembra, a trovare la via della verità. E ora, proprio perché non sa, ricercherà con piacere; prima, invece, [c] con tutta facilità avrebbe spesso, e di fronte a molti, sostenuto che per raddoppiare un quadrato si deve raddoppiare il lato. MEN. E' probabile. SOCR. Credi allora che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere quel che pensava di sapere, pur non sapendolo, se prima non cadeva in dubbio, e se, rendendosi conto di non sapere, non fosse stato punto dal desiderio di sapere? MEN. Non mi sembra, Socrate. SOCR. Gli ha, dunque, giovato il suo intorpidimento? MEN. Mi pare. SOCR. Osserva ora come egli, con l'aiuto di questo suo dubbio, cercando insieme [d] a me, riuscirà a trovare, mentre io non faccio altro che interrogare senza insegnargli nulla. Sta comunque attento se per caso mi dovessi cogliere a insegnargli o a spiegargli qualcosa, invece di fargli esprimere mediante le mie domande il suo proprio pensiero!

XIX. [*rivolto al servo*] E ora dimmi: non è questo uno spazio di quattro piedi [A B C D]? Comprendi? SERVO. Sì. SOCR. Possiamo aggiungervene un altro uguale [B I N C] ? SERVO. Sì. SOCR. E ancora un terzo [C N L O], uguale a ciascuno degli altri due? SERVO. Sì. SOCR. E riempire quest'angolo che resta vuoto [D C O M]? SERVO. Certo! SOCR. Non avremo così quattro superfici quadrate uguali? SERVO. Sì. SOCR. [e] Ebbene, quante volte, presi tutti insieme [A I L M], i quattro quadrati sono più grandi di ciascuno d'essi? SERVO. Quattro volte. SOCR. A noi però serviva una superficie doppia: ricordi no? SERVO. Certamente. SOCR. E questa linea che tracciamo da un angolo all'altro di [85a] ciascun quadrato, non li taglia in due parti uguali? SERVO. Sì. SOCR. E non sono forse, queste, quattro linee uguali che circoscrivono questa superficie? SERVO. Lo sono. SOCR. Guarda un po': qual è la dimensione di questa superficie? SERVO. Non capisco. SOCR. Ciascuna delle quattro linee non taglia in due parti uguali ciascuno dei quattro quadrati? O no? SERVO. Sì. SOCR. E quante di queste metà vi sono all'interno di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Quattro. SOCR. E in quest'altro quadrato [A B C D]? SERVO. Due. SOCR. E cosa è il quattro in rapporto al due? SERVO. Il doppio. SOCR. Quanti [b] sono, dunque, i piedi di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Otto. SOCR. E su quale linea è costruito? SERVO. Su questa [D B]. SOCR. Cioè su quella che va dall'uno all'altro angolo del quadrato di quattro piedi [A B C D]? SERVO. Sì. SOCR. Codesta linea i sofisti la chiamano diametro. E, se tale è il suo nome, diremo, o servitorello di Menone, che, come tu sostieni, è sulla diagonale che si costruisce la superficie doppia. SERVO. Esattamente, Socrate.

XX. SOCR. Che te ne sembra, Menone? Nelle sue risposte ha mai espresso una sola opinione che non fosse [c] sua propria? MEN. No, egli ha cavato tutto da sé. SOCR. Eppure, come dicevamo poco fa, non sapeva nulla. MEN. E' vero. SOCR. E tali opinioni erano in lui, o no? MEN. Sì. SOCR. Ma allora, in chi non sa sono insite opinioni vere sulle stesse cose che ignora? MEN. Sembra. SOCR. Tali opinioni sono emerse ora, sollevate in lui come in un sogno, e se ripetutamente lo s'interrogasse sugli stessi argomenti e da punti di vista diversi, puoi star sicuro che alla fine ne avrebbe scienza non meno esatta di chiunque [d] altro. MEN. Sembra. SOCR. Senza, dunque, che nessuno gl'insegni, ma solo in virtù di domande giungerà al sapere avendo ricavato lui, da sé, la scienza? MEN. Sì. SOCR. Ma ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è ricordare? MEN. Senza dubbio. SOCR. E la scienza che ora possiede: o l'ha acquisita in un certo tempo o la possiede da sempre. MEN. Sì. SOCR. Se la possiede da sempre, egli sa da sempre; se l'ha fatta propria in un qualche tempo, ciò non è sicuramente avvenuto nella presente vita. Vi è forse qualcuno che a questo ragazzo ha [e] insegnato i primi elementi della geometria? Nello stesso modo si comporterà relativamente a tutta la scienza geometrica e a tutte le altre discipline. Vi è forse qualcuno che gli abbia insegnato tutto? Lo saprai certo, tanto più ch'egli è nato e cresciuto in casa tua! MEN. So benissimo che non gli ha insegnato nessuno. SOCR. Ma ha o non ha tali sue opinioni? MEN. Incontestabilmente, Socrate, sembra che le abbia.

XXI. SOCR. E se non le ha acquisite nella presente vita, non è già di per sé evidente che le possedeva, e che le apprese [86a] in un altro tempo? MEN. Evidente! SOCR. E non è forse questo il tempo in cui non era ancora uomo? MEN. Sì. SOCR. Se, dunque, nel suo tempo umano e nel tempo in cui non era uomo, saranno in lui opinioni vere, che ridestate dalle interrogazioni divengono scienze, non dovrà l'anima sua averle apprese da sempre? poiché, evidentemente, egli "è" per tutto il tempo, sia quando è uomo sia quando non lo è. MEN. Evidente. SOCR. [b] Se, dunque sempre è nella nostra anima la verità degli enti [tòn ònton], immortale deve essere l'anima, per cui, coraggiosamente, non si deve porre mano a ricercare e a ridestare nella memoria ciò che ora ti càpita di non sapere, e che, invece, è un dimenticare? MEN. Non so come, ma, Socrate, mi sembra che tu dica bene. SOCR. Anche a me, Menone! Forse su altri punti del discorso non mi sentirei d'esser tanto sicuro, ma per questo, che, cioè, pensando sia quasi un dovere cercare ciò che non si sa, diverremmo migliori, più forti, meno pigri, che se ritenessimo impossibile trovare e non dover cercare quello [c] che non sappiamo, per questo, se ne fossi capace, combatterei con forza, con la parola e con i fatti. MEN. Anche

in questo, Socrate, mi sembra che tu dica bene.

XXII. SOCR. Poiché siamo, dunque, d'accordo che si debba cercare ciò che non si sa, vuoi che insieme poniamo mano a ricercare cosa sia virtù? MEN. Senz'altro! Solo che io, Socrate, sarei tutto contento di esaminare e ascoltare quel che ti ho chiesto in principio, se cioè la virtù [d] debba ritenersi insegnabile, oppure se venga formandosi negli uomini per natura, o in qualche altro modo. SOCR. Oh! Menone, se io avessi un qualche potere non solo su di me, ma su di te, non ci metteremmo ad esaminare subito se la virtù sia o no insegnabile, prima di aver cercato cosa essa sia. Ma poiché tu, per essere libero, non ti dai cura alcuna di dominar te stesso, e ti prepari anzi a comandare me e comandi, ti asseconderò: non c'è altro da fare! Dobbiamo dunque, sembra, esaminare la "qualità" [*pòion tì*] di una cosa di cui non sappiamo ancora quello "che" [*e*] [*òti*] essa sia. Se non altro, addolcisci almeno un poco il tuo dominio su di me, e concedimi di esaminare per ipotesi se la virtù sia insegnabile, o cosa sia.. E quando dico 'per ipotesi', intendo 'ipotesi' nell'uso che spesso ne fanno gli studiosi di geometria, quando, ad esempio, interrogati a proposito di questa superficie, se essa, in forma di triangolo, possa essere iscritta in un dato cerchio, uno [87a] risponderebbe: "Non so ancora se sia possibile, ma penso che nel nostro caso sia utile procedere per 'ipotesi', come segue: se questa superficie triangolare è tale che costruendo [una corrispondente figura] lungo il lato di quella data se ne tagli via tanta quanta quella costruita, il risultato sarà questo, diverso sarà il risultato se ciò non è possibile. Per via ipotetica potrò così spiegarti ciò che può accadere relativamente all'iscrizione del triangolo [b] in un cerchio, se sia o no possibile".

XXIII. Lo stesso dobbiamo fare a proposito della virtù. Poiché non sappiamo ancora né cosa essa sia né le sue qualità, esaminiamo per via ipotetica se sia o no insegnabile, così ragionando: se la virtù ha una sua certa qualità tra quelle proprie dell'anima, sarà insegnabile o no? E in primo luogo, se ha qualità diversa dalla scienza sarà o no insegnabile, ossia, come or ora dicevamo, oggetto di [c] ricordo (per noi è indifferente usare l'uno o l'altro termine). Ma è insegnabile? E allora, non è a tutti chiaro che all'uomo non altro si può insegnare se non la scienza? MEN. Mi sembra. SOCR. Ma se la virtù è una scienza, evidentemente si può insegnare. MEN. Certo! SOCR. Bene, di questo punto ci siamo liberati presto: se è scienza è insegnabile; se non è scienza, no. MEN. Esattamente. SOCR. In secondo luogo, mi sembra, dobbiamo esaminare se la virtù sia davvero scienza o altro dalla scienza. MEN. [d] Sembra anche a me che si debba ora esaminare se la

virtù sia davvero una scienza o altro. SOCR. Già! ma non affermiamo che la virtù è un bene? e l'ipotesi che sia, appunto, un bene non resta ben ferma? MEN. Senza dubbio. SOCR. Se allora vi è un bene che sia altro e separato dalla scienza, la stessa virtù potrebbe non essere una scienza; se, invece, non esiste alcun bene che non sia compreso nella scienza, supponendo che la virtù lo sia, la nostra ipotesi sarebbe corretta. MEN. Certo. SOCR. E' grazie alla virtù che siamo buoni? MEN. Sì. SOCR. E se buoni, siamo anche utili? Ogni cosa buona è anche [e] utile, no? MEN. Sì. SOCR. Dunque, anche la virtù è utile? MEN. Necessariamente, entro i termini di ciò che abbiamo ammesso.

XXIV. SOCR. Consideriamo ora ad una ad una quali cose ci siano utili: la salute, diciamo, la forza, la bellezza, la ricchezza. Queste e altre cose simili sosteniamo che ci sono utili. Non è vero? MEN. Sì. SOCR. Eppure, queste [88a] stesse cose affermiamo che talvolta sono nocive. Pensi diversamente, o così? MEN. No, ma in questo modo. SOCR. Ma vedi un po', quando codeste cose sono utili, cosa è che le governa; e cosa le governa, quando sono nocive? Non è forse vero che sono utili quando siano correttamente usate, dannose quando siano usate scorrettamente? MEN. Senza dubbio. SOCR. Passiamo ora ad esaminare quel che è proprio dell'anima: c'è qualcosa che chiami temperanza, giustizia, coraggio, facilità d'apprendere, memoria, generosità e altro di simile? MEN. Sì. [b] SOCR. Ma vedi un po', se di queste qualità quelle che non ti sembrano essere scienza, ma altro, a volte siano nocive altre volte utili: il coraggio, ad esempio, quando non sia coraggio intelligente, ma una specie di audacia; chi agisce arditamente ma senza intelletto, non è forse danneggiato, mentre chi è ardito con intelletto non ne ricava giovamento? MEN. Sì. SOCR. Lo stesso si dica della temperanza e della facilità di apprendere: ciò che si apprende e si prepara con intelligenza è utile, senza intelligenza [c] dannoso? MEN. Esattamente. SOCR. In linea di massima, dunque, tutto quello che l'anima intraprende e compie sotto la guida dell'intelligenza si conclude felicemente; nella maniera esattamente opposta tutto quello che fa senza intelligenza. MEN. Sembra di sì. SOCR. E allora, se la virtù è qualità propria dell'anima, e sua proprietà è d'essere utile, essa è intelligenza, poiché tutte le qualità dell'anima non sono in sé né utili né nocive, ma tali divengono se accompagnate dall'intelligenza e dalla stoltezza. Secondo il nostro attuale ragionamento, dunque, [d] poiché la virtù è utile deve in qualche modo essere intelligenza. MEN. Mi sembra.

XXV. SOCR. Lo stesso avviene per le altre doti di cui parlavamo un momento fa, la ricchezza e così via, che ora, dicevamo, sono beni, ora

mali; come le altre qualità dell'anima, qualora siano guidate dall'intelligenza sono utili, nocive se guidate dalla stoltezza, così queste seconde doti non sono forse utili quando l'anima le usa e le dirige [e] correttamente, nocive quando avviene il contrario? MEN. Certo. SOCR. E non governa correttamente l'anima saggia, erratamente la stolta? MEN. Proprio così! SOCR. In generale si può dunque affermare che nell'uomo tutto dipende dall'anima e che le qualità della stessa anima [89a] dipendono dall'intelligenza, se debbono essere buone. Secondo tale ragionamento veramente utile è, dunque, l'intelligenza. Ma non diciamo noi che la virtù è utile? MEN. Senza dubbio. SOCR. Noi dunque sosteniamo che la virtù, in tutto o in parte, è intelligenza? MEN. Molto bene mi sembra condotto il tuo ragionamento, Socrate. SOCR. Ma se così stanno le cose, i buoni non sono tali per natura. MEN. Non mi sembra. SOCR. Ne seguirebbe [b] questo: se i buoni divenissero tali per natura, vi sarebbero tra di noi persone addette a riconoscere tra i giovani quelli naturalmente buoni, e noi, dietro loro indicazione, li raccogliremmo per custodirli nell'Acropoli, sigillandoli con maggior cura dell'oro, sì che nessuno li corrompesse, ma, divenuti uomini, fossero utili allo stato. MEN. Sì, Socrate.

XXVI. SOCR. Se, invece, i buoni non divengono tali per [c] natura, lo diverranno per insegnamento? MEN. Mi sembra proprio che non vi sia altra via d'uscita. Secondo la nostra ipotesi, Socrate, è chiaro che se la virtù è scienza, è insegnabile. SOCR. Forse sì, per Zeus! Ma davvero abbiamo bene impostato le premesse di questa affermazione? MEN. Dianzi sembrava proprio che l'impostazione fosse giusta! SOCR. Ma non deve sembrare soltanto "dianzi", bensì anche ora e in futuro, se dev'essere un sano ragionamento. [d] MEN. Che vuoi dire? Perché non sei soddisfatto e dubiti che la virtù sia scienza? SOCR. Te lo dirò, Menone! Che la virtù, se è scienza, sia insegnabile, questo non lo metto in dubbio e l'ipotesi è bene impostata; vedi, invece, se non ho una qualche ragione a dubitare che sia scienza. Dimmi: quando una qualsivoglia cosa, e non solo la virtù, è oggetto d'insegnamento, non implica questo, che ci siano e chi insegna e chi impara? MEN. Mi sembra [e] di sì. SOCR. E di contro, quando di una certa cosa non vi sia né chi insegna né chi impara, è forse irragionevole supporre ch'essa non sia oggetto d'insegnamento? MEN. Certo! Ma non credi che ci siano maestri di virtù? SOCR. Ho più volte cercato se ci fossero tali maestri di virtù, ma nonostante tutti i miei sforzi non riesco a trovarli. Eppure li cerco insieme a molti, e particolarmente con chi penso abbia lunga esperienza di queste cose... Ma ecco, Menone, che a proposito ci c'è a sedere qui accanto Anito: dobbiamo farlo partecipare alla nostra ricerca, e non senza ragione! Sì, perché Anito è,

innanzi tutto, figlio [90a] di un ricco e capace padre, Antemione, che fece quattrini non per caso o per lascito di qualcuno, come è capitato di recente ad Ismenia di Tebe che ha preso le ricchezze di Policrate, ma con il suo sapere e il suo attento lavoro, ed ecco perché mai si è mostrato gonfio, vanitoso, inopportuno, ma uomo misurato e alla mano. Antemione, [b] infine, ha bene allevato e bene ha educato suo figlio, come almeno sembra alla maggioranza degli Ateniesi, che lo elegge alle più alte cariche. Con simili uomini è, dunque, opportuno cercare se vi siano o no maestri di virtù, e chi siano.

XXVII. Sù via, Anito, insieme a noi, a me e a Menone tuo ospite, cerchiamo, a proposito di questo problema della virtù, chi ne possano essere i maestri. A mo' d'esempio esamina in questa maniera: se volessimo che il nostro Menone divenisse un buon medico, da quali maestri lo [c] manderemmo? Dai medici, direi, no? ANITO. Certo! SOCR. E se volessimo che divenisse un buon calzolaio, non lo manderemmo dai calzolai? ANIT. Sì. SOCR. E così dovremmo fare per tutti gli altri mestieri? ANIT. Certo! SOCR. Ma ancora, sulla stessa questione, dimmi. Noi sosteniamo che volendo farne un medico dovremmo mandarlo dai medici: così dicendo, intendiamo sostenere che faremmo [d] una saggia cosa mandandolo da chi esercita quest'arte piuttosto che da chi non la esercita, da chi si fa pagare proprio per questo, dichiarandosi maestro di chiunque voglia imparare? Non è appunto avendo presente tutto ciò che faremmo bene a mandarlo da costoro? ANIT. Sì. SOCR. E lo stesso dobbiamo dire a proposito della flautistica e di tutte le altre arti del genere? Se vogliamo che uno [e] divenga suonatore di flauto, stolto sarebbe non mandarlo da chi s'impegna d'insegnare tale arte per cui esige una paga, ma disturbare altri, andando alla ricerca di persone che non pretendono affatto d'essere maestri e che non hanno alcun discepolo nella disciplina che da quelle persone vorremmo imparasse chi mandiamo da loro; non ti sembra cosa assai illogica? ANIT. Sì, per Zeus, ed anche ignoranza mi sembra!

XXVIII. SOCR. Giuste parole! Ora sì che possiamo consigliarci [91a] insieme a proposito del nostro ospite, Menone. Il nostro Menone, o Anito, da un pezzo mi sta dicendo che desidera acquistare quella capacità e quella virtù mediante cui l'uomo governa bene famiglia e stato, prende cura dei propri genitori, sa accogliere e congedare cittadini e stranieri, come deve una persona per bene. Vedi un po' a chi dovremmo giustamente indirizzarlo perché [b] acquisti una simile capacità. Entro i termini del ragionamento di sopra, non è chiaro che

dovremmo inviarlo a chi si professa maestro di virtù e che indifferentemente offre i propri insegnamenti a qualsivoglia Greco desideri apprendere, fissando ed esigendo una certa mercede? ANIT. A chi stai pensando, Socrate? SOCR. Come tu stesso certamente sai, mi riferisco a coloro che la gente chiama sofisti ANIT. Per Ercole, Socrate, sta attento a come [c] parli! Nessuno dei miei congiunti, dei miei familiari, dei miei amici, nessun cittadino, nessuno straniero sia colto da questa follia, dalla follia di andare a farsi corrompere da simili persone: corruzione e rovina esse sono per chi le frequenta!

XXIX. SOCR. Cosa dici, Anito? Solo questa gente, dunque, fra tanti che dichiarano di saper essere utili sarebbero talmente diversi dagli altri, che non solamente non sarebbero [d] di alcuna utilità a ciò che viene loro affidato, ma ne sarebbero, anzi, la rovina? E per simile servizio apertamente pretenderebbero d'essere pagati? Personalmente no, non posso crederti! Io so che il solo Protagora per questo suo sapere ha guadagnato più denari di Fidia, autore di tanti capolavori, e dieci altri scultori messi insieme. Quale mai strana cosa vai dicendo! Chi raccomoda calzari e vecchi vestiti, se li restituisse in peggiore stato di quello che li ha ricevuti, non passerebbero trenta giorni che già la gente lo saprebbe, e, così facendo, ben presto [e] morrebbe di fame. Protagora, invece, avrebbe saputo nascondere a tutta la Grecia che rovinava coloro che lo frequentavano, che li restituiva peggiori di quel ch'essi fossero prima di andar da lui, e tutto questo per più di quaranta anni! poiché credo che egli sia morto sui settant'anni circa, dopo avere per quaranta esercitato la propria arte. E per tutto questo tempo, fino ad oggi, mai la sua fama è venuta meno. Né Protagora è il solo; moltissimi altri hanno fatto come lui, alcuni prima, altri [92a] dopo, ancora in vita. Dobbiamo forse dire, sulla traccia delle tue parole, che tali uomini consapevolmente ingannano e rovinano i giovani, o neppure essi se ne rendono conto? E dobbiamo credere davvero che tanto pazzi siano questi uomini, di cui v'è chi dice che siano tra i più sapienti?

XXX. ANIT. Altro che pazzi, Socrate! Piuttosto, ben più pazzi sono quei giovani che danno loro quattrini! E ancor più folli quei parenti che li affidano a loro! ma più di tutti, folli sono quelle città che li accolgono e non li cacciano [b] via, mentre chiunque si metta a fare il sofista dovrebbero cacciare, cittadino o straniero che sia! SOCR. Ma, Anito, hai forse ricevuto un torto da qualche sofista, o quale altra mai ragione ti spinge ad essere così furibondo contro di loro? ANIT. No, per Zeus, mai e poi mai ho avuto rapporti con sofisti, e mai permetterei che qualcuno dei miei li avvicinasse. SOCR. Ma allora,

non ne hai affatto esperienza? ANIT. E mai possa averne! [c] SOCR. Beato uomo, ma come puoi giudicare se vi è del buono o del marcio in una cosa di cui non hai esperienza alcuna? ANIT. Facile! Esperienza o no, so che razza di gente essa sia! SOCR. Forse sei un indovino, Anito! poiché da quel che hai detto resterei stupito per come tu possa altrimenti conoscerli. Ad ogni modo non stiamo ora ricercando quelle persone che, se andasse da loro, potrebbero [d] rovinare Menone, siano pure, se vuoi, i sofisti. Dicci solo, facendo un favore a questo tuo amico di famiglia e indicandoglieli, chi siano, in questa grande città, i maestri cui deve rivolgersi per apprendere a divenir famoso in quella virtù di cui fino ad ora ho discusso. ANIT. E perché non glieli indichi tu? SOCR. Ma ho già detto chi ritengo maestri di virtù, solo che, tu sostieni, non ho colto nel segno e, forse, nelle tue parole c'è del vero. Digli [e] tu, allora, da quali Ateniesi deve, secondo te, andare: di' pure il nome che vuoi!

XXXI. ANIT. E che bisogno c'è di udire il nome di un singolo uomo? Un qualsivoglia Ateniese per bene, con cui si incontri, lo renderà certo migliore di qualsiasi sofista, purché voglia aver fiducia in lui. SOCR. Ma questi bravi cittadini dabbene, se tali sono divenuti per caso, spontaneamente, senza che alcuno abbia loro insegnato, saranno [93a] capaci d'insegnare ad altri ciò che loro stessi non hanno mai imparato? ANIT. Eppure, io penso, hanno appreso dai loro predecessori, anch'essi uomini per bene. Non ti sembra che in questa città siano vissuti molti virtuosi e valorosi uomini? SOCR. Lo credo sì, Anito, e anche mi sembra che ci siano, e ci siano stati, bravissimi politici. Ma sono stati a un tempo bravi maestri nell'insegnare la propria virtù? Questo, in realtà, è il punto in discussione: non se in questa città vi siano o no uomini [b] virtuosi, o se ve ne siano stati in passato; ma se la virtù sia insegnabile andiamo da un pezzo esaminando. Ed è appunto esaminando ciò, che vogliamo vedere se i virtuosi, del nostro o di altri tempi, abbiano saputo trasmettere ad altri la propria virtù, o, invece, se la virtù sia cosa che l'uomo non può trasmettere ad altri né da altri ricevere; questo, Menone ed io, andiamo cercando da un pezzo.

XXXII. Ora, per non uscire fuori dai termini del tuo modo di pensare, vedi un po' così: non dirai che Temistocle [c] non sia stato un virtuoso? ANIT. Come no, e in altissimo grado. SOCR. E, per ciò, anche buon maestro della propria virtù, se altro mai maestro della propria virtù sia esistito? ANIT. Credo di sì, purché lo avesse voluto. SOCR. Ma come, pensi, non avrebbe voluto che altri divenissero uomini per bene, e particolarmente il suo figliuolo? o pensi che fosse

geloso di lui e che scientemente non abbia [d] voluto comunicargli quella virtù in cui tanto eccelleva? Non hai sentito dire che Temistocle fece di suo figlio Cleofanto un buon cavaliere? Cleofanto sapeva stare in piedi sul cavallo e, in quella posizione, lanciare giavellotti e fare un'infinità di altri mirabolanti esercizi, nei quali il padre lo aveva fatto educare e lo aveva reso abile in tutto quel che dipende da buoni maestri. O non hai ascoltato dai nostri vecchi tali racconti? ANIT. Sì che li ho ascoltati! SOCR. Nessuno, peraltro, potrebbe dire che cattiva fosse la natura del figlio di Temistocle. ANIT. Direi di no! SOCR. E [e] allora? Hai mai sentito dire da un giovane o da un vecchio, che Cleofanto, figlio di Temistocle, sia stato virtuoso e abile per quelle doti in cui eccelse suo padre? ANIT. No certo! SOCR. Ma, allora, ammesso che la virtù sia insegnabile, dovremmo davvero credere ch'egli stesso avrebbe voluto educare il proprio figliuolo in quei tali esercizi, mentre rispetto al sapere ch'egli possedeva sul serio non lo avrebbe reso superiore a coloro che gli stavano intorno? ANIT. Probabilmente no, per Zeus!

XXXIII. SOCR. Eppure questi fu, secondo te, un maestro di virtù, che tu stesso riconosci come il migliore tra i nostri [94a] antichi! Ma passiamo all'esame di un altro, di Aristide figlio di Lisimaco. Non riconosci che Aristide sia stato un virtuoso? ANIT. Senza alcun dubbio. SOCR. Ebbene, anche lui educò benissimo, e più di ogni altro Ateniese, suo figlio Lisimaco; in tutto quello che dipende da maestri, non ti sembra che sul piano della virtù l'abbia reso migliore? Con lui ti sei incontrato e vedi quale uomo [b] sia! E se vuoi, Pericle, quest'uomo di sì alto valore e capacità, sai che ha tirato sù due figli, Paralo e Santippo? ANIT. Sì. SOCR. Egli certo, come sai anche tu, li ammaestrò nell'arte del cavalcare sì da non essere inferiori a nessun altro Ateniese, e così li educò nella musica, nell'agonistica, e in tutto quel che dipende dalle tecniche: e non avrebbe poi voluto farne uomini virtuosi? Credo proprio che l'avrebbe voluto, solo che, forse, la virtù non è insegnabile. E perché tu non ritenga che solo pochi e i più infimi degli Ateniesi non abbiano la possibilità d'istruirsi in questo, ricordati che Tucidide allevò due figliuoli, [c] Melesia e Stefano e li educò bene in tutto, particolarmente nella lotta in cui eccelsero su tutti gli Ateniesi, poiché li aveva affidati, l'uno a Xantia, l'altro a Eudoro, ritenuti i migliori lottatori del tempo: non ti ricordi? ANIT. L'ho sentito dire, certo!

XXXIV. SOCR. Ebbene, non risulta evidente da questo, [d] che, se egli dette ai figli un insegnamento assai dispendioso, sicuramente non avrebbe ommesso di renderli virtuosi senza bisogno di spendere un

soldo, se la virtù fosse stata insegnabile? Ma era forse Tucidide di bassa condizione? Non aveva molti amici in Atene e tra gli alleati? Anzi, grande era il suo casato e gran potenza godeva in città ed in tutta la Grecia, per cui, se la virtù si potesse insegnare, nel caso non avesse avuto tempo lui stesso perché preso dalle cure politiche, avrebbe facilmente trovato fra i suoi concittadini o ira gli stranieri gente capace di rendere [e] virtuosi i suoi figliuoli. Ma forse, compagno Anito, la virtù non è insegnabile! ANIT. Mi sembra, Socrate, che sei facile a dir male della gente! Se vuoi darmi retta, ti consiglierai di andarci cauto. Se in altra città è facile fare del male o del bene alla gente, nella nostra è facilissimo. [95a] Anche tu, credo, lo sai!

XXXV. SOCR. Menone mio, mi sembra che Anito sia montato su tutte le furie! né mi stupisce: innanzi tutto perché s'immagina ch'io dica male di questa gente, in secondo luogo perché ritiene d'essere del numero. Ma se un giorno saprà cosa significhi dir male della gente, si calmerà. Ora lo ignora. Ad ogni modo, dimmi, Menone: non vi sono anche da voi uomini per bene? MEN. Senza [b] dubbio. SOCR. Ebbene, costoro volontariamente si prestano a dare insegnamenti ai giovani e riconoscono d'essere maestri e che la virtù è insegnabile? MEN. No, per Zeus, Socrate! Ma talvolta li potresti sentir dire che la virtù è insegnabile, talaltra no. SOCR. E potremo affermare che costoro sono maestri di simile disciplina, se neppure in questo vanno d'accordo? MEN. Non mi pare, Socrate. SOCR. Ma questi sofisti, che soli si presentano [c] come maestri di virtù, ti sembra che lo siano? MEN. Questo, soprattutto, Socrate, amo di Gorgia, che mai da lui ti capiterà di sentirgli fare questa promessa, d'essere, cioè, maestro di virtù: egli, anzi, deride gli altri, quando sente fare simile promessa. Quel che Gorgia crede è che si debbano formare dei buoni parlatori. SOCR. A te, dunque, non sembra che i sofisti siano maestri di virtù? MEN. Non so che dirti, Socrate. Mi trovo anch'io nella stessa condizione degli altri: ora mi par di sì ed ora no! [d] SOCR. Ma sai che non a te solo e agli altri politici sembra che ora la virtù sia insegnabile e ora no; sai che anche il poeta Teognide dice le stesse cose? MEN. In quali versi?

XXXVI. SOCR. Nelle *Elegie*, là dove afferma:

Insieme bevi, insieme mangia, accanto siedi e sii gradito a chi abbia grande potenza: da chi valoroso sia, cose di valore apprenderai. Se invece ai malvagi ti unisci, [e] pur quel senno che è in te andrà perduto!

Ti rendi conto che in questi versi discorre della virtù come se fosse oggetto d'insegnamento? MEN. Evidente. SOCR. Passa ora, invece, a questi altri versi, appena sotto, in cui dice:

Se mai il pensiero si potesse costruire e porre dentro l'uomo

allora, prosegue,

numerosi e grandi mercedi ne ricaverebbe

chi fosse capace di questo; e

[96a] *mai da virtuoso padre verrebbe figlio vizioso, se docile fosse ai saggi consigli di lui; solo che con gl'insegnamenti mai di un malvagio farai un virtuoso.*

Ti accorgi come sul medesimo argomento egli cade in contraddizione con se stesso? MEN. E' chiaro. SOCR. E hai da parlare di un'altra materia, della quale, chi se ne dichiara maestro non solo sia ritenuto incapace d'insegnarla ad altri, ma sia egli stesso incompetente e nulla [b] valga proprio in ciò che dice d'insegnare, mentre chi è riconosciuto veramente onesto ora sostenga che sia insegnabile ed ora no? Gente tanto incerta e confusa, a proposito di qualsivoglia cosa, vorrai dire davvero che ne sia maestra? MEN. Eh no, per Zeus!

XXXVII. SOCR. E allora, se né i sofisti né chi sia per berle sono maestri di simile cosa, evidentemente non ve ne sono altri. MEN. Non mi sembra. SOCR. E se non [c] vi sono maestri, neppure vi sono scolari? MEN. Mi pare che tu abbia ragione. SOCR. Ma noi ci siamo trovati d'accordo nel sostenere che ciò di cui non vi sono né maestri né scolari, non è insegnabile? MEN. D'accordo. SOCR. Ma della virtù non abbiamo trovato maestri in nessun luogo! MEN. Proprio così. SOCR. E se non vi sono maestri neppure vi sono scolari? MEN. Sembra! SOCR. La virtù non è, dunque, insegnabile? MEN. Evidentemente [d] no, se abbiamo esaminato come si deve. Non solo, ma con meraviglia, Socrate, mi chiedo anche se esistono persone virtuose, o, se vi sono, in quale modo si formino. SOCR. Va a finire, Menone, che tu ed io siamo uomini di nessun valore, e che mentre Gorgia non ti ha adeguatamente istruito, Prodicò non ha adeguatamente istruito me. Bisogna, dunque, soprattutto aver cura di noi stessi e cercare chi, in un qualche modo, possa renderci [e] migliori. E dico questo tenendo sott'occhio la ricerca fatta fino ad ora, e come ridicolmente ci è sfuggito che non solo se fatte sotto il governo della scienza le umane azioni riescono bene, ma anche se compiute sotto altra direzione. Ecco perché non riusciamo a sapere in quale

modo si formino i virtuosi. MEN. Cosa vuoi dire, Socrate?

XXXVIII. SOCR. Ecco: che gli uomini buoni debbano essere utili e che non potrebbe essere in altro modo, questo [97a] lo abbiamo correttamente definito, o no? MEN. Sì. SOCR. E che saranno utili se guideranno bene le nostre cose, anche questo lo avevamo definito bene? MEN. Sì. SOCR. Ma che non si possa rettamente guidare le nostre cose se non mediante l'intelletto, questo, forse, non è stato correttamente definito. MEN. Ma cosa vuoi dire con il termine 'correttamente'? SOCR. Te lo dirò: se uno conoscendo la via di Larissa, o qualsivoglia altra via, vi andasse e facesse da guida ad altri, li guiderebbe rettamente? MEN. Senza dubbio. SOCR. E se un altro, senza [b] esserci mai stato e senza conoscere la via, ne avesse una retta opinione, non guiderebbe correttamente anche in questo modo? MEN. Senza dubbio. SOCR. E finché avrà una retta opinione di ciò di cui altri ha scienza, credendo d'esser nel vero, ma senza averne intelligenza, non sarà una guida peggiore dell'altro che ne ha intelligenza. MEN. Per nulla! SOCR. L'opinione vera, dunque, relativamente alla rettitudine dell'azione, non dirige meno bene dell'intelligenza. Questo avevamo tralasciato nella nostra precedente indagine sulla qualità della virtù, affermando che solo l'intelligenza guida il retto operare, mentre v'era [c] da tener presente anche l'opinione vera. MEN. Proprio così! SOCR. L'opinione vera non è, dunque, meno utile della scienza. MEN. Con questa differenza, Socrate, che la persona la quale possenga la scienza riesce sempre, mentre chi non abbia se non retta opinione ora riesce ed ora no.

XXXIX. SOCR. Che intendi dire? Chi abbia sempre retta opinione non riuscirà sempre, almeno finché conservi tale opinione? MEN. Mi sembra necessario. Ma se è così, [d] mi stupisco, Socrate, che la scienza sia posta in un più alto grado che non la retta opinione, e mi chiedo perché l'una sia distinta dall'altra. SOCR. Sai la ragione del tuo stupore? vuoi che te lo dica? MEN. Dimmi! SOCR. Perché non hai mai fatto attenzione alle statue di Dedalo; ma, forse, da voi non ce ne sono. MEN. Per quale ragione dici questo? SOCR. Perché anche le statue di Dedalo, se non vengono legate, fuggono e se ne vanno, mentre, se legate, restano fisse. MEN. E cioè? SOCR. Possedere una [e] statua di Dedalo, priva di legami, è avere un'opera che non costa niente, sì come possedere uno schiavo che' scappi: in realtà non resta nulla in mano. Possederla, invece, legata è avere cosa di gran valore, ché molto belle sono tali opere. A che sto pensando? alle opinioni vere. Anche le opinioni vere, finché restano sono cose belle, capaci di [98a] realizzare tutto il bene possibile; solo che non acconsentono a

rimanere per lungo tempo, e fuggono via dall'anima umana, per cui non hanno un gran significato, a meno che non s'incatenino con un ragionamento fondato sulla causalità. Ma proprio in questo, compagno Menone, consiste l'anamnesi, quella reminiscenza su cui sopra ci siamo accordati. Se collegate, esse dapprima divengono scienza e, quindi, cognizioni stabili. Ecco perché la scienza vale più della retta opinione: la differenza tra scienza e retta opinione sta, appunto, nel collegamento. [b] MEN. Per Zeus, Socrate, sembra proprio che tu abbia ragione!

XL. SOCR. In realtà, io stesso parlo non come uno che sa, ma come uno che procede per via di congetture. Ad ogni modo, che scienza e retta opinione siano diverse non mi sembra di saperlo solo congetturalmente; anzi, se pur vi è qualcosa ch'io credo di sapere (e credo proprio di saperne poche), questa porrei in primo piano tra le cose che so. MEN. Giustamente, Socrate. SOCR. Non solo, ma non è anche giusto sostenere che l'opinione vera non è da meno della scienza nel dirigere le nostre singole azioni? MEN. Mi sembra che anche in questo tu sia nel vero. SOCR. [c] La retta opinione, dunque, non ha meno valore e non è meno utile della scienza rispetto alle azioni; né chi abbia retta opinione è inferiore a chi abbia scienza. MEN. Proprio così! SOCR. Che il virtuoso sia utile è un fatto su cui siamo già d'accordo. MEN. Sì. SOCR. E allora, poiché gli uomini non sono buoni e conseguentemente utili agli stati solo a causa della scienza, ma anche in virtù della retta opinione, né scienza né vera opinione esistono [d] nell'uomo per natura; ti sembra, forse, invece, che l'una e l'altra ci siano per natura? MEN. No! SOCR. Poiché dunque non sono per natura, neppure i buoni sono tali per natura. MEN. Evidentemente no. SOCR. Ed è appunto perché non sono buoni per natura che abbiamo quindi esaminato se la virtù sia insegnabile. MEN. Sì. SOCR. E non ci è sembrato che fosse insegnabile se la virtù è intelligenza? MEN. Sì. SOCR. E se fosse insegnabile, sarebbe intelligenza? MEN. Senza dubbio. SOCR. E se [e] vi fossero maestri sarebbe insegnabile, se no, no? MEN. Proprio così. SOCR. Ma non siamo giunti alla conclusione che non esistono maestri di virtù? MEN. Esatto. SOCR. E non abbiamo perciò concluso che la virtù non è insegnabile né è intelligenza? MEN. Certo. SOCR. Eppure siamo rimasti d'accordo nel sostenere ch'essa è un bene. MEN. Sì. SOCR. E che utile e bene è ciò che rettamente ci dirige. MEN. Certo. SOCR. Abbiamo convenuto [99a] infine che due sole cose hanno la capacità di indirizzarci bene, l'opinione vera e la scienza, possedendo le quali l'uomo si conduce rettamente. Ciò che è dovuto alla fortuna non è affatto frutto di umana direzione, mentre due sono i principi mediante cui l'uomo è padrone delle proprie azioni, l'opinione vera e la scienza.

MEN. Penso anch'io così.

XLI. SOCR. Poiché la virtù non si può insegnare, essa non è, dunque, frutto di scienza? MEN. Non sembra. SOCR. E allora dei due principi, utili e buoni, uno viene [b] a cadere, per cui la scienza non può più essere considerata quale guida della vita politica. MEN. Non mi sembra. SOCR. Non dunque per un certo loro sapere, non dunque perché sapienti, quei tali uomini si sono fatti guida degli stati, i Temistocle e gli altri nominati da Anito. Per tale ragione, anzi, non sono riusciti a formare altri simili a sé, ché le proprie qualità non erano dovute alla scienza. MEN. Mi sembra, Socrate, che tu abbia ragione. SOCR. Se le loro azioni non erano, dunque, dovute alla scienza, non resta se non che le abbiano compiute per [c] opinione retta. Mediante essa i politici governano gli stati, in nulla diversi, per ciò che riguarda la scienza, dagli indovini e dai vati; anche indovini e vati pronunciano molte verità, solo che nulla fanno di quello che dicono. MEN. Rischia che sia proprio così. SOCR. E allora, Menone, non è forse giusto chiamare divini tali uomini, che, pur non avendo intelletto, con successo riescono in molte e grandi cose mediante l'azione e la parola? MEN. Certamente. SOCR. E con ragione chiameremo divini quei tali che or ora dicevamo indovini e vati, come tutti i poeti; [d] e non meno di questi dichiareremo divini anche i politici, poiché ispirati e posseduti, dalla divinità allorché riescono a dire e a fare grandi cose, senza nulla sapere di quello che affermano. MEN. Senza dubbio. SOCR. Anche le donne, Menone, chiamano divini gli uomini buoni. E i Laconi quando vogliono lodare qualcuno dicono: è un divino uomo! MEN. Mi sembra, Socrate, che abbiano [e] ragione. Sta attento però, ché Anito mi sembra inquieto per le tue parole.

XLII. SOCR. Non me ne importa nulla! Con lui, Menone, discuteremo un'altra volta. A noi, se nel suo insieme il nostro ragionamento si è svolto con un esame e con un discorso ben condotto, risulta che la virtù non è per natura né è oggetto d'insegnamento, ma che in coloro nei quali fiorisce virtù essa proviene per divina sorte; senza intelletto, a meno che non si trovi un politico capace di [100a] formare altri politici. Se un tale uomo esistesse si potrebbe dire di lui che sarebbe, tra i vivi, quello che Omero dice fu Tiresia tra i morti, quando afferma che egli solo nell'Ade ha intelligenza, mentre gli altri come vane ombre svolazzano. Tale uomo, rispetto alla virtù, sarebbe, appunto, come un essere reale tra ombre. MEN. Bellissime [b] parole, mi sembrano, le tue, Socrate. SOCR. L'esito di questo nostro ragionamento è, dunque, Menone, che la virtù, in chi fiorisce, è frutto di una divina sorte; solo che non potremo

saperlo con certezza se, prima di sapere in che modo si formi la virtù nell'uomo, non ci studieremo di conoscere in che consista la virtù per sé. Ma io debbo ora andarmene altrove: fa tu, dunque, il tentativo di persuadere il tuo ospite Anito di quello di cui tu stesso sei rimasto persuaso, sì ch'egli si acquieti. Se [c] riuscirai a convincerlo, sarai, ad un tempo, un benefattore degli Ateniesi.

IPPIA MAGGIORE

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Saluto di Socrate ad Ippia: come mai gli antichi sapienti non si sono dedicati a quella vita politica, cui tanto attivamente si dedica Ippia? (I 281a-d). Esaltazione ironica della sapienza degli attuali solisti, e in particolare di Gorgia e di Prodicco, rispetto a quella degli antichi: è per questo che essi si fanno pagare (II 281d-282d). Autoesaltazione di Ippia ironicamente assecondato, ancora una volta, da Socrate (III 282d-283b). Come mai a Sparta Ippia ha guadagnato meno che nelle altre città? (IV 283b-284a). Inconsistenza della spiegazione data da Ippia (V 284a-e). Se Ippia avesse ragione bisognerebbe dire che i Lacedemoni, invece che essere più ossequienti alle leggi, violano le leggi. Passione dei Lacedemoni per le genealogie (VI 284c-285e). Esaltazione della mnemotecnica di Ippia (VII 285e-286c). Posizione del problema: Socrate chiede ad Ippia di definire che cosa è il bello, per poter rispondere così ad un suo anonimo interlocutore. Socrate si riserva di fare obiezioni (VIII 286c-287b). Non si tratta di trovare una cosa bella, ma che cosa è "il bello". Prima risposta di Ippia: una bella ragazza è una cosa bella (IX 287b-288b). Insoddisfazione dell'anonimo interlocutore (uomo rozzo e volgare, amante solo del vero): come negare che anche una bella cavalla, una bella lira o una bella pentola sono cose belle? (X 288b-299a). D'altra parte una bella ragazza sarà brutta rispetto a una dea. Ciò che si chiedeva non è una cosa bella e brutta allo stesso tempo, ma quel che è bello in sé, per la cui presenza tutte le cose sono belle. Seconda risposta di Ippia: il bello è l'oro (XI 289a-290a). Critica di Socrate: non sempre l'oro rende bella una cosa; talvolta l'avorio o la pietra o il legno sono più convenienti e quindi tali da rendere belle le cose (XII 290a-d). Insofferenza di Ippia per l'interrogare socratico: il sofista promette di dare una definizione che non potrà mai essere smentita. Terza definizione: bello per l'uomo è vivere ricco, sano, onorato fino alla vecchiaia ed essere splendidamente sepolto dai suoi figli dopo aver splendidamente sepolto i suoi genitori (XIII 290e-291e). schermaglie tra Socrate e Ippia: l'anonimo interlocutore, questa volta, non si limiterà a confutare Socrate, ma lo picchierà anche (XIV 291e-292c). La definizione di Ippia non è la risposta a quella domanda che chiedeva che cosa è il bello in sé, bello per tutti, bello nel passato, nel presente e nel futuro: per Achille e per gli altri discendenti dagli dèi era bello esser sepolti dopo aver seppellito i genitori? (XV 292c-293a). Ancora una volta

quello che era stato definito come bello appare, in certi casi, come brutto (XVI 293a-c). Socrate immagina che sia l'anonimo interlocutore a suggerirgli una definizione, che viene così proposta ad Ippia: il bello come conveniente. Ma il conveniente fa apparire o fa essere belle le cose? (XVII 293c-294c). Il conveniente fa apparire, non essere belle le cose: non può essere quindi la definizione cercata (XVIII 294c-295a). Nuova definizione: il bello come utile (XIX 295a-e). Ciò che è utile a fare il male non può essere bello. Anche questa definizione deve essere abbandonata (XX 295e-296d). Ulteriore definizione: il bello come vantaggioso. Tuttavia se si dice questo, si dice che il bello è causa del bene; e poiché la causa è diversa da ciò di cui è causa, il bello sarà diverso dal bene: il che è insostenibile (XXI 296d-297d). Ultima definizione: il bello è ciò che è piacevole per mezzo dell'udito e della vista. Anche le belle occupazioni e le belle leggi sono belle per questa ragione? L'anonimo interlocutore non è altri che Socrate stesso (XXII 297d-298c). Malgrado questa difficoltà, la definizione viene mantenuta. Distinzione tra ciò che è piacevole mediante la vista e l'udito e tutte le altre specie di piacevole (XXIII 298c-299b). Ciò che è piacevole solo mediante la vista o solo secondo l'udito non risponde alla definizione data. Ma come è possibile che il bello consista in qualcosa che è presente nella coppia ma non nei singoli componenti la coppia? (XXIV 299b-300c). Questo in qualche caso è possibile: la coppia è due e pari, i suoi componenti sono uno e dispari. Battute polemiche tra Ippia e Socrate circa il modo di discutere (XXV 300c-301c). Ancora su questo punto (XXVI 301c-302b). I piaceri della vista e dell'udito sono belli per ciò che è presente nel loro insieme, ma non per ciò che è in essi, singolarmente presi (XXVII 302b-303a). Ma il bello è di quelle cose che, se appartengono a una coppia, appartengono anche ai singoli componenti della coppia. Anche quest'ultima definizione non regge (XXVIII 303a-d). Conclusione negativa. Aspre critiche di Ippia sul modo di dialogare e di ricercare di Socrate (XXIX 303d-304e).

[281a] I. SOCRATE. Oh! bello e sapiente Ippia! quanto tempo è che non sei venuto da noi, ad Atene! IPPIA. Non ho tempo, Socrate! perché quando Elide ha bisogno di trattare con qualche altro stato, sempre si rivolge a me, prima che ad altri cittadini, e mi nomina suo ambasciatore, certa che io sia il più abile a giudicare e a riferire i discorsi che si svolgono nelle altre città. Spesso, dunque, fui ambasciatore [b] in vari stati, ma soprattutto a Sparta e sempre per moltissimi affari della più grande importanza. Ecco perché, come tu mi chiedi, non vengo spesso in questi luoghi. SOCR. Questo, Ippia, significa essere uomo davvero sapiente e perfetto! Certo, perché tu da privato, facendoti dare dai giovani molto denaro, hai la capacità di procurare loro vantaggi ben più preziosi delle somme che ricevi, e, da uomo pubblico, di giovare alla tua città, come [c] deve fare chi non vuole rimanere oscuro, ma farsi un grande, pubblico nome. Ma, Ippia, per quale mai ragione quegli antichi, i cui nomi sono divenuti famosi per sapienza, Pittaco, Biante, e da Talete di Mileto via via fino ad Anassagora, tutti, o quasi, non sembra si siano occupati della vita politica? IPP. E per quale altra ragione, Socrate, pensi, se non perché erano incapaci e inadeguati a dominare [d] con la propria intelligenza ambedue le cose, gli affari pubblici e le faccende private?

II. SOCR. Sì, per Zeus, capisco! Come le altre arti hanno fatto un gran progresso e di fronte agli artefici di oggi gli antichi valgono quasi niente, così dobbiamo dire che anche la vostra arte, di voi sofisti, è progredita e quei saggi antichi nei vostri confronti non valgono che poco o nulla? IPP. Proprio così! SOCR. Ma, allora, Ippia, se Biante rivivesse, di fronte a voi farebbe ridere, come anche di Dedalo [282a] dicono gli statuarii che, se facesse oggi quelle opere per le quali divenne celebre, verrebbe deriso. IPP. E' così, Socrate, proprio come tu dici! Eppure io sono solito encomiare pubblicamente gli antichi e i nostri predecessori più dei contemporanei, in parte per evitare l'invidia dei vivi, in parte perché temo l'ira dei morti. SOCR. Secondo [b] me, Ippia, tu parli e ragioni proprio bene! Sono anzi pronto a testimoniare che dici il vero e che la vostra arte segna un notevole progresso a proposito della capacità di trattare a un tempo i pubblici ed i privati affari. Non a caso il celebre Gorgia, sofista di Leontini, venne qui dalla sua città con pubblico incarico di ambasciatore perché ritenuto, tra i Leontini, il più adatto a trattare le questioni della comunità; e se da un lato si fece una gran fama parlando dinanzi al popolo, dall'altro lato, in privato, tenendo conferenze e intime discussioni con i giovani, guadagnò un monte di quattrini e molti ne sottrasse a questa città. [c] Non solo, ma se vuoi, Prodico, nostro

compagno di studi, è più volte andato fuori del suo paese con incarichi pubblici, e, infine, ultimamente, venuto qui da Ceo, a nome della sua città, parlando nella Bulé ha riportato un gran successo, mentre in privato tenendo conferenze e intime discussioni con i giovani ha guadagnato favolose ricchezze. Quei tali antichi, invece! nessuno di loro pensò bene di farsi pagare in denaro o di dar prova della propria [d] sapienza dinanzi a svariato pubblico, tanto erano semplici ed era loro nascosto il valore del denaro! Sia Gorgia che Prodicò, invece, ciascuno ha ricavato con il proprio sapere più quattrini di ogni altro tecnico da qualsivoglia arte: e, prima di loro, Protagora.

III. IPP. E non sai il meglio, Socrate, a tale proposito. Se tu sapessi quanto denaro ho guadagnato io, resteresti stupito. Accantonando il resto, ti basti che andato una volta [e] in Sicilia, mentre vi era Protagora, già famoso e più anziano di me, io, molto più giovane, in poco tempo guadagnai oltre centocinquanta mine, e da una sola piccolissima zona, Inico, più di venti. Tornato a casa con questa somma, la detti a mio padre, e lui e i miei concittadini rimasero meravigliati e profondamente colpiti. Eh sì, credo quasi di aver guadagnato più denari io che altri due sofisti, quali tu voglia, messi insieme! SOCR. Questa che dici, Ippia, è sì una bella e grande prova della tua sapienza e di [283a] quella dei nostri contemporanei, e di quanto voi siate diversi dagli uomini del tempo antico. Secondo le tue parole essi erano davvero ignoranti! Di Anassagora, ad esempio, si narra che gli accadesse esattamente il contrario di quel che accade a voi: avendo ereditato un grosso patrimonio, non se ne curò affatto e lo sperperò totalmente, tanto senza cervello era il suo sapere. Ma anche di altri antichi si narrano le stesse cose. Ecco perché mi sembra che la tua risulti una bella prova della sapienza dei nostri contemporanei rispetto alla sapienza dei predecessori, tanto [b] più che oramai è opinione comune che il sapiente debba soprattutto esser sapiente a proprio favore, per cui può essere definito così: sapiente è chi guadagna quanti più quattrini è possibile. Ma tanto basti di questo! Dimmi piuttosto: da quale, tra le città che hai visitato, hai ricavato il maggior guadagno? Evidentemente da Sparta, dove sei andato il maggior numero di volte?

IV. IPP. No, per Zeus, Socrate! SOCR. Ma che dici? A Sparta meno che altrove? IPP. Nulla, anzi! assolutamente [c] nulla. SOCR. Incredibile, portentoso, Ippia! Dimmi: il tuo sapere non è tale da rendere migliori nella virtù chi ne profitta e l'apprende? IPP. Moltissimo, Socrate! SOCR. Ma tu, forse, sei stato capace di rendere migliori i figli degli Iniceni e non quelli degli Spartani? IPP.

Nient'affatto. SOCR. Ma, allora, i Sicelioti desiderano divenire migliori e gli Spartani no? IPP. Ma no, Socrate! [d] ancor di più lo desiderano gli Spartani. SOCR. Che, forse, non abbiano frequentato le tue lezioni per mancanza di mezzi? IPP. No certo! ne hanno più che a sufficienza! SOCR. Ma perché, allora, se desiderano divenir migliori e hanno mezzi e tu hai la capacità di esser loro utilissimo, non ti hanno rimandato pieno di quattrini? Che gli Spartani sappiano educare i propri ragazzi meglio di te? Dovremmo dire di sì! e tu ne convieni? IPP. Nient'affatto! [e] SOCR. Forse, a Sparta, non hai saputo persuadere i giovani che se ti avessero frequentato si sarebbero maggiormente avvicinati alla virtù che non frequentando la propria gente? O non sei stato capace di persuadere i padri loro che, per poco che si preoccupassero della sorte dei figli, conveniva affidare a te la cura dei giovani piuttosto che prenderne cura essi stessi? Eh sì, perché non è da pensare che non abbiano voluto che i propri figliuoli divenissero quanto più è possibile migliori. IPP. Non credo affatto che non abbiano voluto. SOCR. Eppure Sparta ha buone leggi! IPP. Come no? SOCR. E nelle [284a] città che hanno buone leggi altamente onorata è la virtù. IPP. Senza dubbio. SOCR. E proprio tu, più di tutti, sai insegnarla agli altri. IPP. Eccome, Socrate!

V. SOCR. Chi meglio sapesse dare lezioni di equitazione, non sarebbe altamente apprezzato in Tessaglia, e là dove ci si occupi di cavalli, più che in altro paese della Grecia, raccogliendo un'infinità di quattrini? IPP. Naturale! SOCR. E chi sia capace d'impartire i più preziosi insegnamenti [b] per avviare alla virtù, non dovrebbe essere altamente apprezzato in particolar modo a Sparta, e raccogliervi, se vuole, i maggiori guadagni, sì come in ogni altra città greca che abbia buone leggi? O pensi, compagno, che abbia maggior successo in Sicilia e a Inico? Questo, Ippia, dobbiamo credere? Se lo vuoi tu, crediamoci! IPP. Solo che, a Sparta, Socrate, non rientra nel patrio costume alterare le leggi, né dare ai figli un'educazione che si discosti dalle loro usanze. SOCR. Ma che dici! per gli [c] Spartani non è conforme all'uso patrio agire rettamente, ma errare? IPP. Non lo dire neppure, Socrate! SOCR. Ma non agirebbero rettamente se educassero i giovani meglio, non peggio? IPP. Giusto! so o che la legislazione non permette loro di dare ai figli un'educazione straniera. D'altra parte, sappi bene che, se altri mai avesse guadagnato a Sparta per educare, io avrei guadagnato moltissimo, tanto è vero che mi ascoltano con gran piacere e mi lodano; ma, ripeto, è contro la legge. SOCR. Ma, [d] Ippia, la legge è, secondo te, a danno o a vantaggio dello stato? IPP. La legge, credo, viene istituita a vantaggio dello stato; talvolta, invece, se male istituita, è di danno. SOCR. Già, ma chi istituisce la legge non lo fa in vista del maggior bene dello stato? E senza legge è impossibile

avere uno stato ben governato. IPP. E' vero. SOCR. Qualora, dunque, chi si assume il compito di emanare le leggi non imbocchi la via del bene, erra, ad un tempo, sia nel costituire la legislazione, sia nel determinare [e] le singole leggi. Non ti sembra? IPP. Sul filo del ragionamento non può essere altrimenti, Socrate; solo che, in genere, non si ragiona così. SOCR. Ma, Ippia, da parte di chi sa, o da parte di chi non sa? IPP. Da parte della maggioranza. SOCR. Ma è proprio essa a sapere la verità, la maggioranza? IPP. Evidentemente no! SOCR. Eppure, chi sa pensa che sia più legittimo ciò che veramente è utile a tutti che non ciò che è dannoso. Non ne convieni? IPP. Sì, ne convengo, entro i termini della verità. SOCR. Ma, allora, le cose stanno come pensa chi sa? IPP. Certo!

VI. SOCR. Per gli Spartani, allora, conviene di più, come [285a] tu affermi, essere educati secondo le tue direttive, pur trattandosi di educazione straniera, che secondo il costume del loro paese. IPP. E dico la verità! SOCR. Tanto più in quanto le cose più utili sono anche più legali: anche questo sostieni, Ippia? IPP. Sì, l'ho sostenuto. SOCR. Seguendo il tuo ragionamento, dunque, per i figli degli Spartani è più legittimo essere educati da Ippia e illegittimo esserlo dai propri genitori, se davvero trarranno da te un vantaggio maggiore. IPP. Certo che ne ricaveranno un [b] vantaggio maggiore, Socrate. SOCR. Gli Spartani, dunque, violano la legge, dal momento che non ti coprono d'oro e non ti affidano i propri figliuoli. IPP. Sono d'accordo! tanto più che, mi sembra, tu parli nel mio interesse, per cui non posso, davvero, contraddirti. SOCR. Ma guarda un po', compagno mio, proprio gli Spartani troviamo che violano la legge in un punto di capitale importanza, essi, in apparenza, i più ossequienti alla legalità!... Ma, insomma, Ippia, in nome degli dèi, per quali argomenti ti lodano gli Spartani, e quali gli argomenti ch'essi provano piacere ad ascoltare? Senza dubbio quelli che tu conosci benissimo, che hanno per oggetto gli astri [c] e i fenomeni celesti? IPP. No davvero! Non ne vogliono neppure sentir parlare. SOCR. Ascoltano allora con piacere argomenti di geometria? IPP. Nemmeno, ché molti di loro, per così dire, non sanno neppure far di conto. SOCR. Saranno allora ben lungi dal lasciarti discorrere di calcoli! IPP. E come lontani, per Zeus! SOCR. Senza dubbio, allora, di quello che tu sai analizzare più [d] esattamente di ogni altro, le tue analisi cioè sul valore delle lettere, delle sillabe, dei ritmi, delle armonie? IPP. Di quali armonie, di quali lettere mai, mio buon amico? SOCR. Per quale argomento, allora, ti ascoltano con piacere e ti lodano? Dimmelo tu, ché da me non riesco a trovarlo. IPP. Parlo delle genealogie degli eroi e degli uomini, Socrate, e delle fondazioni, di come anticamente si fondarono le città; in una parola, ascoltano con grande piacere tutta la storia antica, onde per

contentarli sono stato costretto a studiare e ad approfondire tutti questi [e] argomenti. SOCR. Per Zeus, Ippia! bella fortuna la tua che gli Spartani non amino sentire numerare la serie dei nostri arconti da Solone in poi, altrimenti avresti dovuto fare una bella fatica a impararli! IPP. E perché, Socrate? Basta ch'io ascolti una sola volta cinquanta nomi per rammentarmeli.

VII. SOCR. E' vero, non ricordavo che tu possiedi l'arte mnemonica; comprendo dunque che abbiano ragione gli [286a] Spartani di essere lieti di ascoltarti poiché sai tante cose, e che facciano con te come, con le vecchierelle, i bambini, che si fanno raccontare favole per divertirsi. IPP. In verità, per Zeus, Socrate, anche di recente, ho avuto a Sparta un gran successo disquisendo sulle belle occupazioni che i giovani debbono avere. Su tale argomento, anzi, ho composto un discorso bellissimo, non solo per i molti suoi pregi, ma anche per la scelta dei vocaboli. Occasione e principio del discorso è, più o meno, il seguente: dopo la presa di Troia dico che Neoptolemo [b] chiede a Nestore quali siano le belle occupazioni mediante le quali un giovane può salire in gran fama. Prende quindi la parola Nestore, che gli presenta molte e bellissime occupazioni possibili, conformi alle leggi. Tale discorso esposi a Sparta e, domani l'altro, ripeterò qui, nel didascalco di Fidostrato, ove terrò anche molte altre mie lezioni degne d'essere ascoltate, su invito di Eudico di Apemanto. Cerca d'esser presente anche tu e di condurvi altri, ma tali [c] che siano degni di saper giudicare i discorsi che ascoltano.

VIII. SOCR. Ma sì, Ippia, se il dio lo vuole! Ora, invece, rispondi in forma breve a una questione, che mi hai fatto ricordare al punto giusto. Recentemente, ottimo amico mio, mentre, scorrendo, criticavo alcune cose in quanto brutte [*aischrà*], e altre, invece, lodavo come belle [*kalà*], un tale mi ha messo in grave dubbio, chiedendomi, addirittura con insolenza: "Ma come fai, Socrate, a sapere [d] quali cose sono belle e quali brutte? in realtà, mi sapresti dire "cosa è" [*tì esti*] il bello?". Ed - io, per la mia inettitudine, rimasi tutto confuso e non seppi rispondergli a modo; e così, venendo via da quella conversazione, mi arrabbiavo con me stesso, mi rimproveravo e minacciavo che non appena mi fossi incontrato con uno di voi sapienti, vi avrei ascoltato sull'argomento, mi sarei addottrinato, preparato come si deve, e, tornato da quel tale, che mi aveva interrogato, avrei ripreso il combattimento. Ecco perché ora, dico, sei giunto proprio al momento giusto. Insegnami, dunque, in maniera adeguata, cosa sia il bello in quanto bello, e cerca di rispondermi [e] parlando in termini quanto più è possibile esatti, sì che io non venga

confutato una seconda volta e sia di nuovo oggetto di risate. Tu, senza dubbio, lo sai in maniera lampante, e questa non è, forse, che una minima parte tra le moltissime discipline che conosci. IPP. Sì, per Zeus, Socrate, una minima parte, e, per così dire, di nessun significato. SOCR. Imparerò, allora, facilmente, e nessuno potrà più confutarmi. IPP. Nessuno, assolutamente! Proprio da nulla e assai limitata sarebbe se no la mia professione [287a]. SOCR. Per Era, Ippia, che bella cosa se riusciremo a vincere quel tale! Ma non vorrei metterti in difficoltà se, imitandolo, mentre tu mi rispondi, ti porrò delle obiezioni sì che tu possa istruirmi nella maniera migliore possibile: io sono piuttosto esperto nel fare obiezioni. Se dunque per te è lo stesso ti proporrò una serie di obiezioni per imparare in modo davvero fondato. IPP. Ma sì, obbietta, ché, come or ora dicevo, la domanda non è gran cosa, ed io sono in grado d'insegnarti a rispondere [b] a domande ben più complesse, sì da sfidare chiunque ti confuti.

IX. SOCR. Come parli bene! Sù via! poiché anche tu lo chiedi, cercherò d'interrogarti facendo finta, per quanto mi è possibile, d'essere quel tale. Così, se tu dinanzi a lui recitassi quel racconto, di cui hai parlato, sulle belle occupazioni, egli, avendoti ascoltato, ti troncherebbe quasi in bocca la parola, interrogandoti innanzi tutto sulla questione del bello, poiché ha questa abitudine, dicendo: [c] "Forestiero di Elide, non è forse vero che i giusti sono giusti per la giustizia?". Rispondi, Ippia, come se a interrogarti fosse quel tale. IPP. Rispondo, appunto, che i giusti sono giusti per la giustizia. SOCR. "La giustizia è, dunque, qualcosa di reale?". IPP. Senza dubbio. SOCR. "Anche i sapienti, allora, sono sapienti per la sapienza, e tutto ciò che è buono è buono per il bene?". IPP. Come no? SOCR. "Per cose, dunque, che sono realmente, non per cose che non sono?". IPP. Senza dubbio, per cose che sono. SOCR. "Così, anche tutte le cose [d] belle non sono forse belle per il bello?". IPP. Sì, per il bello. SOCR. "In quanto il bello sia reale?". IPP. Reale, sì: come potrebbe essere altrimenti? SOCR. "E allora dimmi, forestiero - preciserà - cosa è questo bello?". IPP. Ma chi ponga una domanda simile, Socrate, cos'altro vuole mai sapere se non "cosa sia bello"? SOCR. No, non mi sembra, ma "che cosa sia il bello", Ippia. IPP. E che differenza c'è tra le due espressioni? SOCR. Ti sembra che non vi sia alcuna differenza? IPP. Nessuna. SOCR. Evidentemente tu lo sai meglio di me. Ad ogni modo, mio caro, rifletti un po': quel tale ti chiede [e] non cosa è [tì esti] bello, ma "che cosa è [òti estì] il bello". IPP. Capisco, mio caro, e gli risponderò che cosa è il bello, né certo sarò più confutato. Ecco, Socrate, il bello, sappilo bene, se debbo dire la verità, è una bella fanciulla. SOCR. Bella risposta, Ippia, e degna d'essere [288a] famosa, corpo di un cane! Se io, dunque, risponderò in tale modo, avrò

risposto, e correttamente, alla domanda, né certo sarò più confutato? IPP. E come potresti mai, Socrate, venir confutato, se è questa l'opinione di tutti e se tutti, ascoltandola, testimonieranno che la tua risposta è corretta? SOCR. E va bene, lo sia! Ad ogni modo, Ippia, lasciami riprendere per conto mio quello che hai detto. Quel tale mi porrà all'incirca la seguente domanda: "Coraggio, Socrate, rispondimi: tutte quelle cose che dici belle, se il bello in quanto bello è qualcosa, appunto per questo sono belle, per il bello? ; e io allora risponderò che se una bella fanciulla ha qualità belle, è bella, appunto, per ciò che sono belle le cose belle? IPP. Pensi davvero [b] che quel tale possa ancora provarsi a confutarti che quello che dici non è bello, oppure, se ci prova, non cascherà nel ridicolo? SOCR. Che ci provi, uomo degno di fare stupire, lo so bene; ma se per averci provato cascherà nel ridicolo, lo dimostrerà! Voglio dirti, comunque, quello ch'egli dirà. IPP. Parla.

X. SOCR. "Quanto sei caro, Socrate!, esclamerà. Una bella cavalla non è forse cosa bella, se perfino il dio ne ha tessuto le lodi nel suo oracolo?" Che risponderemo, Ippia? Non dovremo dire che anche una cavalla è cosa [c] bella, se è bella? Come avremmo l'ardire di affermare che il bello non è bello? IPP. Vero, Socrate! poiché il dio disse anche cosa giusta: nel nostro paese nascono, infatti, bellissime cavalle. SOCR. "Bene, aggiungerà quel tale, ma anche una bella lira, non è cosa bella?". Diremo di sì, Ippia? IPP. Sì. SOCR. Poi, ne sono quasi sicuro, a riprova del suo modo di fare, quel tale dirà: "Ottimo Socrate, e una bella pentola? non è cosa bella?". IPP. Ma che tipo d'uomo è costui, Socrate? [d] Com'è incolto, se in così alto argomento ardisce usare parole sì basse! SOCR. Tale è l'uomo, Ippia! nient'affatto fine, anzi volgare, di nulla preoccupato se non del vero. Eppure bisogna rispondergli, e subito dirò quello che penso. Se la pentola è opera di un buon vasaio, è levigata, rotonda, ben cotta, come sono alcune di quelle belle pentole a due anse, capaci di sei choe, belle in tutte le loro parti, se si riferisse a una simile pentola, dovremmo convenire che è bella. Sì, perché come potremmo affermare [e] che quel che è bello non è bello? IPP. Impossibile, Socrate. SOCR. "Dunque, dirà, anche una bella pentola è cosa bella? Rispondimi". IPP. Ma, Socrate, penso che debba essere così! Anche un tale utensile sarà bello se di bella fattura, solo che nel loro complesso questi tipi di oggetti non sono degni d'esser giudicati come cosa bella a confronto di una cavalla, di una fanciulla, di tutte le altre [289a] cose veramente belle. SOCR. Bene! Ora capisco, Ippia! A quel tale, se porrà quella domanda, bisogna rispondere: "Uomo, tu ignori quanto sia giusto il detto di Eraclito: 'La più bella delle scimmie è brutta a confronto della specie umana; e così, la più bella delle pentole è brutta a confronto del

genere fanciulle, come dice il sapiente Ippia". Non è così, Ippia? IPP. Perfettamente, Socrate; hai risposto come dovevi.

XI. SOCR. Ma stammi a sentire, poiché so bene cosa replicherà quel tale: "E che, Socrate? Al genere fanciulle, [b] messo a confronto con il genere delle dee, non accadrà lo stesso che al genere pentole messo a confronto con il genere fanciulle? La più bella delle fanciulle non apparirà brutta? Anche Eraclito, da te citato non dice la stessa cosa: "Il più sapiente degli uomini a paragone di dio sembrerà una scimmia, per sapienza, per bellezza e sotto ogni altro aspetto?". Saremo d'accordo, Ippia, nel sostenere che la fanciulla più bella è brutta a confronto con il genere delle dee? IPP. E chi potrebbe negarlo, Socrate? SOCR. Ma se gli accorderemo questo, si metterà [c] a ridere e dirà: Non ti ricordi, Socrate, quale era la mia domanda?" ; "Sì, risponderò: mi domandavi che cosa mai è il bello in quanto bello". "Solo che, obietterà, interrogato poi sul bello, càpita che tu dica 'bello' qualcosa che, su tua stessa dichiarazione, tanto è bello quanto è brutto?". E io dovrò rispondere: "Sembra!"; o cosa altro mai, amico mio, mi consigli di rispondere? IPP. Questo, appunto! perché quel tale dice il vero sostenendo che il genere umano a paragone degli dèi non è bello. SOCR. "Ma se io, aggiungerà, fin dal principio ti [d] avessi chiesto che cosa è bello e che cosa è brutto, tu, rispondendomi come mi hai risposto, non mi avresti risposto a dovere. Ti sembra ancora che il bello in quanto bello, ciò per cui tutte le altre cose assumono ornamento e appaiono belle, quando si accompagni loro tale aspetto [ei]=doj *eidos*], possa essere una fanciulla, una cavalla, una lira?". IPP. Ma, Socrate, se è questo che cerca, è facilissimo rispondergli che cosa è il bello, per il quale tutte le altre cose assumono ornamento ed appaiono belle qualora esso [e] si accompagni loro. E' di un'ingenuità senza pari quel tale! e non capisce proprio nulla di cose belle. Oh sì! se gli risponderai che questo tale bello di cui chiede, altro non è che l'oro, rimarrà confuso e non cercherà più di confutarti. Tutti sappiamo che quando si aggiunga oro, anche un oggetto che prima ci sembrava brutto, con tale ornamento, apparirà bello. SOCR. Non conosci l'uomo, Ippia, non sai quanto è ostinato e come nulla accetti con facilità. IPP. E con questo, Socrate? Quel ch'è stato detto correttamente deve accettarlo per forza, o se non [290a] l'accetta si coprirà di ridicolo.

XII. SOCR. Eh no! ottimo amico mio, non solo non accetterà una simile risposta, ma, prendendomi mordacemente in giro, dirà: "O uomo pieno di fumo, credi forse che Fidria sia stato un cattivo artefice?". Ed io, certamente, risponderò: niente affatto! IPP. E la tua risposta sarà giusta, Socrate. SOCR. Giusta sì, ma appunto per questo,

quando gli avrà concesso che Fidìa è un buon [b] artefice, quel tale dirà: "Pensi davvero che Fidìa ignorasse questo tal bello di cui parli?". Ed io: "Perché?" risponderò. "Perché, affermerà, non fece d'oro gli occhi dell'Athena, né d'oro fece il resto del volto, né i piedi, né le mani, mentre tutte queste parti, se in oro, sarebbero apparse bellissime, ma le fece d'avorio. Evidentemente Fidìa peccò in questo per ignoranza, non sapendo che l'oro rende bello tutto ciò con cui si accompagna". A queste sue parole, Ippia, cosa risponderemo? IPP. Non [c] è affatto difficile: diremo che Fidìa fece quel che doveva fare, ché, penso, anche l'avorio è bello. SOCR. "Per quale ragione allora, replicherà, non fece d'avorio anche il mezzo degli occhi, ma di pietra, sia pur di una pietra, per quanto gli fu possibile trovarla, molto simile all'avorio? Ma, forse, anche la pietra bella è cosa bella?". Diremo di sì, Ippia? IPP. Sì, certo, quando sia una pietra appropriata. SOCR. "Ma quando non è tale, allora è brutta?". Debbo concederglielo, o no? IPP. Di' pure di sì, ma solo quando sia appropriata. SOCR. "Ma allora, incalzerà, l'avorio e l'oro, [d] o sapiente uomo, non faranno forse apparir belle le cose quando sono appropriati, brutte quando non lo sono?". Dovremo dargli torto, o dire di sì, che ha ragione? IPP. Gli daremo ragione nel sostenere che quello che conviene a ciascuna cosa, questo è, appunto, ciò che la rende bella. SOCR. "E allora, proseguirà, quando qualcuno metta a cuocere una bella minestra di legumi in quella bella pentola di cui or ora parlavamo, gli converrà di più adoperare un mestolo d'oro o un mestolo di fico?".

XIII. IPP. Per Ercole, che tipo d'uomo, Socrate! Non [e] vuoi dirmi chi è? SOCR. Inutile: anche se ti dicessi il nome, tanto non lo conosci! IPP. Ma già da questo so fin d'ora che è un ignorante! SOCR. E' soprattutto un uomo che mai si accontenta, Ippia! Ad ogni modo, cosa dobbiamo rispondere? Quale dei due ramaiuoli conviene di più alla minestra e alla pentola? Evidentemente il mestolo di fico, perché darebbe un odore più grato alla minestra, mentre, ad un tempo, compagno mio, non si rischierebbe con tale mestolo di rompere la pentola, versare la minestra, spengere il fuoco, e privare i convitati di un così eccellente piatto. Il mestolo d'oro, invece, combinerebbe tutti questi guai, ed ecco perché, secondo il mio parere, deve sembrarci più conveniente il mestolo di fico che non [291a] quello d'oro, a meno che tu non abbia qualcosa in contrario. IPP. Sì, Socrate, è più conveniente il mestolo di fico, solo che personalmente non mi metterei a discutere con un uomo che pone simili domande. SOCR. Hai proprio ragione, mio caro! Certo, a te non conviene affatto infangarti con simili vocaboli, a te così ben vestito, così magnificamente calzato, così famoso per la tua sapienza, tra tutti i Greci. A me, invece, non importa nulla [b] avere contatti con lui.

Seguita dunque ad essermi maestro e, per farmi un favore, rispondi. "Se, dunque, dirà il nostro uomo, il mestolo di fico è più conveniente del mestolo d'oro, non è come dire, Socrate, che il mestolo di fico è anche più bello di quello d'oro, se, come hai accettato, quello che conviene è più bello di quel che non conviene?". Dobbiamo ammettere, o no, Ippia, che il mestolo di fico è più bello del mestolo d'oro? IPP. Vuoi, Socrate, che ti dia una definizione del bello, con cui liberarti da tutte queste chiacchiere? SOCR. Eccome! Solo [c] che, prima, mi devi dire quale dei due mestoli debbo rispondere che è appropriato e più bello. IPP. Ma, se vuoi, rispondigli pure che è quello di fico. SOCR. E ora di' quello che volevi dire. Senza dubbio, con quella tua risposta, con cui sostenevi che il bello è l'oro, non mi sembra ne potesse risultare che l'oro è più bello del legno di fico. Ma ora, appunto, come definisci il bello? IPP. Ti [d] dirò. Mi sembra che nella risposta tu vada cercando un qualcosa da potere indicare come il bello, ma un bello tale che non possa parer brutto in nessun tempo, in nessun luogo, a nessuno. SOCR. Esattamente, Ippia; ora sì che hai colto la via giusta! IPP. Ascolta! e se qualcuno avrà ancora da obbiettare qualcosa, di' pure che non so proprio un bel nulla! SOCR. E parla, dunque, fa presto, in nome degli dèi! IPP. Affermo che sempre, per ognuno, in ogni luogo ciò che c'è di più bello per un uomo è d'essere ricco, sano, onorato dai Greci e, dopo aver raggiunto la vecchiaia e decorosamente deposto nella tomba i propri genitori defunti, essere a sua volta sepolto dai propri figli, con [e] decorosa magnificenza.

XIV. SOCR. Oh! Ippia! hai davvero parlato in modo stupendo, grandioso, degno di te! E, per Era, sono proprio lieto del benevolo aiuto che tu sembra voglia porgermi per quanto ti è possibile. Solo che non riusciremo a bloccare il nostro uomo; sappi, anzi, ch'egli ci deriderà ora più che mai. IPP. Di un cattivo riso, Socrate! poiché quando non sappia trovare nulla da obiettare al nostro discorso, ma rida, deriderà se stesso ed egli stesso sarà [292a] deriso dai presenti. SOCR. Sarà! Ma, forse, anche a una simile risposta, come mi par d'indovinare, c'è rischio che non si limiti soltanto a ridere di me. IPP. E che altro farà? SOCR. Che farà? Se per caso gli càpita tra mano un bastone, e non riesco a scappargli di sotto fuggendo, tenterà di picchiarmi per bene. IPP. Ma che dici? è forse un tuo padrone costui? E se ti bastona non sarà sottoposto a processo e condannato? Non v'è giustizia nella vostra città, tanto da lasciare che i cittadini si [b] battano tra di loro ingiustamente? SOCR. Nient'affatto! IPP. Ma allora se ti batterà ingiustamente, sarà punito. SOCR. Solo che se io, Ippia, gli rispondessi in quel modo, mi sembra che non ingiustamente, ma giustamente, mi prenderebbe a bastonate; almeno così mi pare. IPP.

Alla fine, Socrate, sembra anche a me, soprattutto, poi, quando tu stesso la pensi così. SOCR. Debbo dirti, allora, perché, secondo me, quel tale mi batterebbe giustamente, se gli rispondessi in quel modo? Anche tu mi picchierai senza sottopormi a giudizio? o mi darai libertà di parola? [c] IPP. Sarebbe davvero grossa, Socrate, se non ti ascoltassi. Ma cosa vuoi dire?

XV. SOCR. Ti parlerò secondo lo stesso metodo di dianzi, imitando quel tale, sì da non usare con te quei termini ch'egli, certo, userà con me, duri e impertinenti. Senza dubbio, "Dimmi, Socrate!, egli dirà, pensi che ingiustamente ti prenderai un sacco di botte, se, dopo avermi intonato così fuori tono un tale ditirambo, non hai risposto alla mia domanda?". "Come?", dirò io. "Come?, risponderà, non riesci neppure a ricordarti che ti avevo chiesto che cosa è il bello in quanto bello, quel bello cioè che [d] a qualunque cosa si accompagni la costituisce bella, sì tratti di una pietra, di un legno, di un uomo, di un dio, di qualsivoglia azione, di qualsivoglia disciplina? Che cosa sia il bello in quanto bello, ecco, uomo, quel che ti chiedo. Ma, per quanto alzi la voce, non riesco a farmi sentire più di quanto mi farei udire se avessi accanto a me seduta una pietra, un pietrone da mola, senza orecchi e senza cervello". E se io, tutto tremante di paura, gli [e] rispondessi - non te ne avrai mica a male, Ippia? -: "Che questo sia il bello, l'ha detto Ippia. Eppure gli avevo posto la domanda, come tu l'hai posta a me: cosa per tutti, e sempre, è bello?". Che ne dici? Non te ne avrai a male, se rispondo così? IPP. Sono convinto, Socrate, che quello che ti ho detto è e sembrerà bello a tutti. SOCR. "Ma 'sarà' anche bello?, dirà, perché il bello è sempre bello". IPP. Certamente. SOCR. "E tale era anche in passato?", domanderà. IPP. Sì, lo era. SOCR. "Anche per Achille, aggiungerà, il forestiero di Elide disse che fu bello esser sepolto dopo i suoi progenitori, e così per [293a] suo nonno Eaco, come per chiunque sia nato dagli dèi e per gli dèi stessi?".

XVI. IPP. Ma questo, che vuol dire? Mandalo tra i beati! Socrate, le domande di quest'uomo non sono parole di buon augurio. SOCR. Come? rispondere positivamente a tali domande è un'empietà? IPP. Forse. SOCR. "Ma forse, replicherà, empio sei tu, che affermi esser bello, per tutti e sempre, venir sepolto dai figli e seppellire i genitori. Solo che uno di questi 'tutti' non fu anche Ercole e, gli altri di cui ora abbiamo parlato?". IPP. Ma io non mi riferivo agli dèi. SOCR. "E neppure agli eroi, penso". [b] IPP. Né a tutti i figli degli dèi. SOCR. "Ma sì a tutti quelli che non sono figli di dèi?" IPP. Esattamente. SOCR. "Secondo te allora, seguendo il tuo discorso, per gli eroi come Tàntalo, Dàrdano, Zeto è cosa grave, empia e brutta, per Pèlope,

invece, e per gli altri che hanno una nascita simile a quella di Pèlope, è cosa bella". IPP. Secondo me è così. SOCR. "E allora tu, incalzerà, ora, a differenza di poco prima, ritieni che seppellire i progenitori ed essere sepolto dai propri discendenti, talvolta e per taluni è cosa brutta: sembra anzi impossibile che sia [c] stato e sia bello per tutti, sì che un tale bello, come quelli di sopra (la fanciulla, la pentola) cade, appunto, nella stessa contraddizione e in una maniera più ridicola ancora: per alcuni è bello, per altri non bello. Neppure adesso, Socrate, seguirà, sei, dunque, capace di rispondere alla domanda su cosa sia il bello". Giusti saranno i suoi rimproveri, se gli rispondo così.

XVII. In generale, Ippia, egli discute con me in questo [d] modo. Talvolta, invece, quasi preso da compassione per la mia inesperienza, per la mia incultura, mi propone egli stesso alcune questioni, chiedendomi se il bello mi sembra sia questa o quella cosa, e così fa per altri argomenti su cui per caso m'interroghi e cada il discorso. IPP. Cosa intendi dire, Socrate? SOCR. Ecco, ti spiegherò. "Infelice Socrate, dice, finiscila con codeste e simili risposte, troppo sciocche e facili a confutare, ma vedi un po' se il [e] bello non ti sembri essere ciò che abbiamo colto appena sopra, quando, rispondendo, abbiamo detto che l'oro dove sia appropriato è bello e dove non lo sia, no; e che ciò va ripetuto per tutte le cose. Esamina, dunque, se tale appropriatezza e la sua natura, proprio questo non sia per caso il bello". Io, a volta a volta, mi associo alla sua opinione, ché non so cosa rispondere. Ma a te? sembra che il conveniente sia il bello ? IPP. Senza dubbio sì, Socrate! SOCR. Ma cerchiamo di fare un preciso esame, per non cadere in errore. IPP. Sì, dobbiamo fare un preciso esame! SOCR. Guarda, dunque: noi diciamo che il conveniente è ciò che fa apparire bello ciascun oggetto in cui [294a] si trova, o ciò che lo fa essere bello, o non è, invece, né l'uno né l'altro? IPP. Secondo me il conveniente è ciò che fa apparire belli gli oggetti. Se, per esempio, uno si mette abiti e calzari che si armonizzano, anche se ridicolo, apparirà più bello. SOCR. Ma allora, se il conveniente fa apparire gli oggetti più belli di quello che sono in realtà, esso sarebbe una specie d'inganno rispetto al bello e non quello che andiamo cercando, Ippia? Sì, perché noi andavamo cercando ciò per cui tutte le cose sono belle - come, [b] ad esempio, ciò per cui tutte le cose grandi sono grandi è quel che eccede; grazie a questo tutte le cose grandi sono grandi, e se anche non sembrano tali, ma sono realmente eccedenti, sono grandi necessariamente - ; così dobbiamo dire anche del bello, per cui tutte le cose belle sono belle, appaiano o no belle, che cosa sia? Il conveniente, no! il conveniente non può essere il bello, poiché esso fa apparire le cose più belle di quello che sono, se dobbiamo seguire il tuo ragionamento, e non le fa apparire quali sono. Ecco, invece, quel

che dobbiamo sforzarci di definire: che cosa [c] sia il *quid* che le fa essere belle, come or ora dicevo, appaiano o non appaiano belle. Questo dobbiamo cercare, se ricerchiamo il bello. IPP. Eppure, Socrate, la presenza nelle cose del conveniente fa sì ch'esse siano ed appaiano belle. SOCR. Ma non è impossibile che le cose realmente belle sembrino belle, qualora sia in esse presente ciò che le fa apparire tali? IPP. Impossibile!

XVIII. SOCR. Ippia, dobbiamo riconoscere allora che tutte le istituzioni giuridiche e morali che siano realmente belle, sono ritenute belle e belle appaiono sempre a tutti, o, che, [d] all'opposto, sono ignorate e, più di ogni altra cosa, sono oggetto di contese e di dispute sia in privato tra i singoli, sia pubblicamente tra gli stati? IPP. Piuttosto in questo secondo modo, Socrate! sono ignorate. SOCR. Ma non lo sarebbero se in esse fosse presente l'apparire, e l'apparire vi sarebbe se il conveniente fosse il bello, e le facesse non solo essere, ma apparire belle. E allora, se il conveniente è ciò che fa essere belle le cose, il conveniente potrebbe essere quel tale bello che andiamo cercando, ma non ciò che le fa apparire belle; se il conveniente è, invece, ciò che le fa apparire, non può essere quel tale bello [e] che andiamo cercando: no, perché quello le fa essere; in realtà, invece, apparire ed essere non possono esser frutto di una medesima e sola causa, e non soltanto nei confronti del bello, ma nei confronti di qualsivoglia cosa. Dobbiamo, dunque, scegliere se riteniamo che il conveniente sia ciò che fa apparire o che fa essere belle le cose. IPP. Io ritengo, Socrate, che il conveniente sia ciò che fa apparire belle le cose. SOCR. Peccato, Ippia! di sotto le mani ci è scappata via, fuggendo, la conoscenza di quello che sia il bello, dal momento che il conveniente è risultato diverso dal bello. IPP. Sì, per Zeus, Socrate! e mi sembra davvero [295a] strano. SOCR. Ad ogni modo, compagno mio, non lasciamolo andare via così: ho ancora una qualche speranza che abbia a rivelarcisi in che consista [tì pot'estìn] il bello. IPP. Ma certo, Socrate! non è mica difficile trovarlo! Sono convinto che se mi appartassi appena un po' da solo a rifletterci sopra, tra me e me, te lo direi con più esattezza dell'esattezza stessa.

XIX. SOCR. Non dire grandezze, Ippia! Vedi quanto da fare ci ha dato finora il bello! Anzi, temo che, seccato [b] di noi, abbia a scapparci ancora più lontano. Ma via, non sto dicendo proprio nulla! Certo, io credo che, quando ti sarai ritirato in solitudine, lo troverai facilmente. Sù, comunque! in nome degli dèi, trovalo in mia presenza, o, se vuoi, cercalo con me, come abbiamo fatto finora. Se lo troviamo, sarà una bellissima cosa; se no, mi rassegnerò, credo, alla mia sorte,

mentre tu, ritirandoti in solitudine, lo troverai con facilità. Se lo troviamo ora, sta pur tranquillo che non ti seccherò più per sapere cosa sia quel che avrai trovato da solo. E adesso vedi un po' se ti sembra che questo sia il bello: io affermo che il bello - ma guarda [c] ch'io non sragioni, mettendoci tutta la tua attenzione -, affermo che il bello, in via ipotetica sia l'utile. E sostengo riflettendo su questo: belli, noi diciamo, gli occhi, non quelli che ci sembrano tali da non poter vedere, ma gli occhi capaci di vedere e utili a questo scopo. O no? IPP. Sì. SOCR. E così diciamo bello anche il corpo, nel complesso di tutte le sue parti, rispetto alla corsa o alla [d] lotta; e diciamo belli tutti gli altri animali - un bel cavallo, un gallo, una quaglia -, e belle tutte le suppellettili, belli tutti i mezzi di trasporto, sia per terra sia per mare, navi mercantili e triremi; e belli tutti gli strumenti che si usano in musica e nelle altre arti, e belle, se vuoi, le istituzioni e le leggi; tutte queste cose, in generale, le chiamiamo belle per la stessa ragione: tenendo sott'occhio quale sia la natura di ciascuna, come sia costituita, quale la sua disposizione locale, la sua utilità, e come sia utile, per cosa sia utile, quando sia utile, se appunto è utile la diciamo bella, [e] mentre quella che sotto tutti gli aspetti è inutile la diciamo, brutta. Non sembra anche a te, Ippia, che sia così? IPP. Sì.

XX. SOCR. E' dunque corretto dire che soprattutto bello è l'utile? IPP. Perfettamente corretto, Socrate. SOCR. E allora, quel che ciascuna cosa ha il potere di realizzare, in ciò per cui ha un simile potere, in questo è anche utile, mentre quel che non ha potere è inutile? IPP. Esattamente. SOCR. Potere è, dunque, la cosa bella, non potere la cosa brutta? IPP. Eccome! Tutto, Socrate, prova che è così, ma la testimonianza migliore è data dalla politica. [296a] Non a caso nelle questioni politiche e nella propria città, potere è la cosa più bella di tutte, non aver potere la più brutta. SOCR. Molto bene! Per gli dèi, Ippia, ma, allora, non è forse questa la ragione per cui anche la sapienza è di tutte la cosa più bella, l'ignoranza la più brutta? IPP. Ma cosa hai in mente, Socrate? SOCR. Piano, compagno mio caro! Ho paura di quello che stiamo dicendo. IPP. [b] E di che hai paura, Socrate, se ora il tuo ragionamento fila alla perfezione? SOCR. Vorrei! Ma considera un po' la questione insieme a me: potrebbe uno fare qualcosa se non sa o se non ha il potere? IPP. Nient'affatto! Come può fare ciò che non può? SOCR. Ma chi erra e opera male, pur agendo involontariamente, non è forse vero che non avrebbe agito così, se non avesse potuto farlo? IPP. Evidente. SOCR. E', dunque, grazie al potere che coloro [c] che possono possono, non grazie al non potere. IPP. Evidentemente no! SOCR. Tutti possono fare quello che fanno? IPP. Sì. SOCR. Solo che tutti gli uomini, fin da bambini, fanno molto più male che bene ed errano involontariamente. IPP. Proprio così. SOCR. E

allora? Questa potenza e questa utilità, che servono a realizzare il male, le dobbiamo dire belle, o tutto meno che belle? [d] IPP. Secondo me, tutt'altro che belle, Socrate! SOCR. Potere e utilità, o Ippia, non sono dunque per noi, a quanto sembra, il bello. IPP. A meno che, Socrate, esso non abbia la capacità di fare il bene e sia utile per raggiungere tale scopo.

XXI. SOCR. Ma così, che potere e utilità siano senz'altro il bello, anche questo è sfumato. Eppure, proprio questo voleva dire l'anima nostra, Ippia: il bello è l'utile e la possibilità di fare qualcosa di buono. IPP. Mi sembra. [e] SOCR. E non si tratta, forse, di un vantaggio, o no? IPP. Certamente. SOCR. Appunto: i bei corpi, le belle istituzioni legislative, la sapienza, tutto quello di cui sopra parlavamo, sono cose belle perché giovano. IPP. Evidente. SOCR. E allora, Ippia, sembra che, per noi, ciò che giova sia il bello. IPP. Senza dubbio, Socrate. SOCR. Ma ciò che giova è appunto ciò che fa del bene. IPP. Proprio così. SOCR. E ciò che permette un effetto non è altro che la causa? o no? IPP. Sì. SOCR. Il bello è, [297a] dunque, causa del bene. IPP. Proprio così! SOCR. Ma, Ippia, la causa e ciò di cui la causa è causa non sono la stessa cosa, ché la causa non può essere causa della causa. Sta attento a questo: non è risultato che la causa è l'efficiente? IPP. Certo! SOCR. E perciò dall'efficiente non si effettua altro che il prodotto, non lo stesso efficiente. IPP. Proprio così. SOCR. Altro è, dunque, il prodotto, altro l'efficiente? IPP. Sì. SOCR. La causa, perciò, non è causa di causa, ma dell'effetto da essa prodotto [b]. IPP. Senza dubbio. SOCR. Se allora il bello è causa di bene, il bene dovrebbe essere prodotto dal bello; ecco, sembra, la ragione per cui con tanta cura ricerchiamo l'intelligenza e tutte le altre cose belle, perché, appunto, l'opera loro, il loro effetto, cioè il bene, è cosa degna di ogni premura, e, per quel che ci risulta, finisce che il bello, relativamente al bene, in un certo qual modo si configura come padre del bene. IPP. Perfettamente, bel ragionamento, Socrate! SOCR. E altrettanto bene ragiono, affermando [c] che né il padre è figlio, né il figlio padre? IPP. Molto bene! SOCR. Né la causa effetto, né l'effetto causa? IPP. Vero! SOCR. Per Zeus, ottimo amico mio, ma allora né il bello è bene, né il bene bello! o ti sembra possibile, dopo quello che abbiamo sostenuto? IPP. No, per Zeus! non mi pare. SOCR. Ma ci fa piacere e desidereremmo poter dire che il bello non è bene o che il bene non è bello? IPP. No, per Zeus! a me non fa per niente piacere. SOCR. Eh sì! per Zeus, Ippia! personalmente, poi, questo, di tutto quello che siamo venuti dicendo, è [d] ciò che meno mi piace. IPP. Naturale!

XXII. SOCR. Ma allora, il ragionamento di prima, che ci appariva

come il migliore di tutti, che cioè il bello fosse quel che giova, l'utile, la possibilità stessa di fare qualcosa di buono, rischia di non essere affatto vero, ma d'essere, se possibile, più ridicolo ancora delle nostre prime definizioni, secondo cui ritenevamo che il bello fosse una fanciulla e ognuno degli altri oggetti dei quali abbiamo parlato. IPP. Sembrerebbe. SOCR. A questo punto, Ippia, non so più da che parte voltarmi e non ho più via d'uscita. Ma tu, hai qualcosa da dirmi? IPP. Così a [e] colpo no! ma, come dicevo, riflettendoci sopra, sono convinto che troverò. SOCR. Solo che io, smanioso di sapere, credo proprio che non sarò capace di stare qui ad aspettarti. E, poi, mi sembra di avere proprio adesso intraveduto qualcosa. Vedi un po': se affermassimo che quel che ci diletta non è che siano tutti i piaceri, ma ciò che percepiamo mediante l'udito e la vista, e che questo è il [298a] bello, come potremmo sostenere una tesi del genere? Così, ad esempio, Ippia, le belle persone, i ricami, le pitture, le sculture, quando siano belli, ci diletano gli occhi. E i bei suoni, ogni tipo di musica, i discorsi, i racconti favolosi, hanno lo stesso effetto. Se così rispondessimo a quel terribile uomo: nobile amico, il bello consiste in ciò che mediante l'udito e la vista è piacevole; non credi che riusciremmo a frenare la sua audacia? IPP. Sì, Socrate, questa, almeno adesso, mi sembra una buona definizione [b] del bello. SOCR. Ma come? dovremo, dunque, dire, Ippia, che anche le belle istituzioni e le leggi sono belle, per il fatto che ci diletano attraverso l'udito o la vista? O sono bellezze d'altra specie? IPP. Ma, forse, questo, Socrate, può sfuggire al nostro uomo. SOCR. Ma, per il cane, Ippia, non a colui dinanzi al quale soprattutto mi vergognerei di spacciare panzane e fingere di dire qualcosa senza dire nulla. IPP. E chi è? SOCR. Il figlio di Sofronisco, che non mi permetterebbe di parlare alla [c] leggera di cose ancora non studiate, o di parlare come se sapessi quello che non so. IPP. Certo, dopo quello che hai detto, anche a me sembra che per le leggi la cosa sia diversa.

XXIII. SOCR. Calma, Ippia! perché, forse, ricaduti nella stessa aporia di prima relativamente al bello, abbiamo una qualche speranza di avere ancora una via di salvezza. IPP. Come, Socrate? SOCR. Ti dirò quello che ora mi si sta rivelando, per vedere se è da tenerne conto. In realtà, [d] quel che si riferisce alle leggi e alle istituzioni potrebbe non sembrare estraneo al senso dell'udito e della vista. Ma teniamoci fermi al nostro discorso: bello è quel che ci diletta attraverso quei due sensi, e non tiriamo in mezzo le leggi. D'altra parte, se quel tale, o qualsiasi altra persona, ci chiedesse: "Ma perché, o Ippia, o Socrate, distaccate dal piacevole ciò che fa piacere attraverso questi due sensi, e lo chiamate bello, mentre ciò che si riferisce alle altre sensazioni - a quelle del mangiare, del bere, del [e] sesso, e così via - non dite essere

bello? o negate che siano sensazioni piacevoli e che in simili sensazioni, in nessuna sensazione v'è piacere, se non nel vedere e nell'udire?", cosa diremo, Ippia? IPP. Diremo senz'altro, Socrate, che anche nelle altre sensazioni vi sono piaceri grandissimi. SOCR. "Ma perché, dirà lui, se sono piaceri [299a] non meno degli altri, togliete loro tal nome e li private della bellezza?". Perché, risponderemo, non ci sarebbe nessuno che non si farebbe le matte risate di noi, se sostenessimo che il mangiare non è piacevole ma bello, che fiutare un buon odore non è piacevole ma bello; quanto poi ai piaceri sessuali tutti sosterrebbero, armi alla mano, che non v'è nulla di più piacevole, ma che, quando si praticano, dobbiamo fare in modo che nessuno veda, perché a vedersi sono i più indecenti. Se dicessimo queste cose, Ippia, egli forse osserverebbe: "Capisco anch'io che già da un pezzo vi vergognate di chiamare belli questi piaceri, [b] andando contro l'opinione della gente, solo che io non vi chiedevo questo, quel che sembri bello alla maggioranza ma che cosa è il bello". E noi, credo, secondo la nostra ipotesi, diremo ancora: "Sosteniamo che il bello è quella parte del piacevole che ci proviene dalla vista e dall'udito". Hai da dire ancora qualcosa, Ippia, o dovremo dare altra risposta? IPP. Alla sua questione, Socrate, è giocoforza non rispondere altrimenti.

XXIV. SOCR. "Giuste parole, le vostre!, esclamerà. Ma allora, se bello è solamente il piacere che ci proviene attraverso la vista e l'udito, il piacere che non ci viene da [c] tali sensi non è, dunque, bello? "Dobbiamo convenirne? IPP. Sì. SOCR. "Ma, insisterà, quel che è piacevole mediante la vista e l'udito, o quel che è piacevole mediante l'udito è tale mediante l'udito e la vista?". Assolutamente no, risponderemo. Quel che è piacevole mediante l'uno dei due sensi, può non esserlo per mezzo di ambedue - questo sembra che tu voglia dire -: in realtà noi abbiamo sostenuto che l'uno e l'altro di questi piaceri presi a sé sono belli, si come belli sono ambedue. Non è così che dobbiamo rispondere? IPP. Senza dubbio! [d] SOCR. "Ma, incalzerà lui, un qualsivoglia piacere, in quanto piacere, è forse diverso da un altro qualsivoglia piacere? E non dico se è maggiore o minore, più o meno intenso, ma se è diverso appunto in questo, che tra i piaceri l'un piacere è piacere e l'altro no!". Non ci sembra, no? IPP. No! a noi non sembra. SOCR. "Ma allora, dirà, avete prescelto questi, tra tutti gli altri piaceri, per altra ragione, non per il fatto che siano piaceri, [e] ma perché vedete in ambedue un qualcosa che li fa diversi dagli altri, e tenendo d'occhio quello li chiamate belli? Senza dubbio il piacere che proviene dalla vista non è bello perché proviene dalla vista: se questa fosse la causa del suo essere bello, non potrebbe essere bello l'altro, il piacere che proviene dall'udito. Non è, dunque, un piacere in quanto proviene dalla vista". E' vero, dovremo dire noi. [300a] IPP. Sì. SOCR.

"D'altra parte, neppure il piacere che viene dall'udito è bello in quanto viene dall'udito; sì, perché allora non potrebbe essere bello il piacere che proviene dalla vista. Non è dunque un piacere in quanto proviene dall'udito". Dovremo dire, Ippia, che il nostro uomo è nel vero. IPP. Vero! SOCR. "Eppure, come voi affermate, sono ambedue belli". Lo diciamo, no? IPP. Lo diciamo! SOCR. "Essi, dunque, posseggono un medesimo [b] *quid* che li fa essere belli, un *quid* comune inerente ad ambedue e a ciascuno particolarmente: non potrebbero, se no, essere, ad un tempo, belli ambedue e ciascuno singolarmente". Rispondi a me come risponderesti a quel tale. IPP. La mia risposta è che secondo me le cose stanno come tu dici. SOCR. E allora, se ambedue questi piaceri posseggono un *quid* che, poi, manca a ciascuno singolarmente, non è per tale *quid* che possono esser belli. IPP. Ma, Socrate, com'è possibile che un *quid* che non appartiene né all'una né all'altra di due cose prese singolarmente, appartenga invece ad entrambe nel loro insieme? SOCR. [c] Non ti sembra? IPP. Dovrei essere assolutamente inesperto della natura di tali questioni e dei discorsi che stiamo facendo.

XXV. SOCR. Come parli bene, Ippia! Ma va a finire ch'io m'illudo di vedere qualcosa di quello che tu dici impossibile, anche se di fatto non vedo nulla. IPP. No, Socrate! non "va a finire", ma è davvero un'illusione la tua! SOCR. Eppure mi si prospettano molti esempi del genere, ma ne diffido dal momento che non si rivelano a te, a un uomo che grazie al suo sapere ha fatto più quattrini [d] di ogni altro nostro contemporaneo, mentre vengono in mente a me, che non ho mai guadagnato nulla. Tuttavia, compagno, mi viene il sospetto che tu stia scherzando con me e che, di proposito, tu mi stia ingannando, tanti e così evidenti sono gli esempi che mi si affollano alla mente. IPP. Nessuno, Socrate, saprà meglio di te, se io scherzi oppure no, quando avrai cercato di espormi quei tuoi esempi: apparirà chiaro che, in realtà, non dici un bel nulla! Non troverai mai che il "qualcosa" che singolarmente né io né tu possediamo, lo si abbia, invece, ambedue presi insieme. SOCR. Cosa intendi dire, Ippia? [e] Forse qualcosa vuoi dire, e sono io a non capire. Ma ora stammi a sentire, ché cercherò di spiegarti più chiaramente quale sia il mio pensiero. A me sembra che una qualità, che pur non abbiamo avuto e non abbiamo, né io né tu, possa sussistere in ambedue, mentre altre che pur sussistono in ambedue, possano non essere in ciascuno dei due singolarmente. IPP. Socrate, ancor più stupefacenti delle tue risposte di poco fa, sono le tue attuali affermazioni. Vedi un po': se tutti e due siamo giusti, non lo sarà anche ciascuno di noi? o se ciascuno di noi è ingiusto, non lo saremo anche tutti e due? o se siamo sani, [301a] non lo sarà anche ciascuno di noi? E se ciascuno di noi fosse infermo, o ferito, o percosso, o sofferente per qualsivoglia altra affezione, non saremmo

sofferenti anche tutti e due? Ancora: se ambedue fossimo o d'oro, o di argento, o di avorio, o, se ti piace di più, nobili, o sapienti, onorati, vecchi, giovani, o in altra qualsivoglia condizione umana, non dovremmo essere necessariamente tali anche singolarmente? SOCR. Senza dubbio! IPP. Vedi, Socrate [b], tu non consideri i fatti nel loro complesso, né tu né quelli con i quali sei solito discutere. Voi battete sul bello, ritagliandolo da tutto l'insieme e spezzettando ciascuna cosa nei vostri discorsi, sì che vi sfugge che grande e continua è la realtà naturale. Ed ora, tanto è rimasto occulto al tuo sguardo, da credere che vi sia un qualcosa, accidentale o essenziale, che si trovi in due cose insieme [c] e non in ciascuna d'esse singolarmente, oppure che si trovi in ciascuna e non in entrambe, tanto siete illogici, irriflessivi, grossolani, non capaci di un discorso articolato.

XXVI. SOCR. Tale è la nostra condizione, Ippia: non come si vorrebbe - si è soliti dire secondo il proverbio -, ma come si può. E meno male che tu ci sei di grande aiuto con le tue continue sollecitazioni. E ora, ancor più ti dimostrerò quanto eravamo ingenui, prima che tu ci mettesti sull'avviso, dicendoti quale sulla questione fosse il nostro pensiero; o debbo tacere? IPP. Socrate, parlerai [d] a chi già sa! Conosco bene come si ritrova chi si occupa di discorsi. Comunque, se lo preferisci, parla pure! SOCR. Lo preferisco sì! Ottimo amico mio, eravamo così stolti, prima che tu dicessi quello che hai detto, da credere che, tu ed io, ciascuno di noi fosse uno, mentre insieme non saremmo più quello che eravamo singolarmente, poiché non siamo uno ma due: tanto ingenui eravamo! Ora, invece [e], tu ci hai insegnato che, se insieme siamo due, siamo per forza due anche singolarmente, e che se singolarmente siamo uno, dobbiamo per forza essere uno anche tutti e due insieme. Secondo Ippia, infatti, nell'ordine naturale delle cose, è impossibile che sia altrimenti: due cose prese insieme sono tali anche singolarmente, come ciascuna non può non essere che tutte e due insieme. Persuaso da te, io ora me ne sto tranquillo. Solo che prima rammentami un po' questo, Ippia: tu ed io siamo una sola persona, o ciascuno di noi è due? IPP. Cosa intendi dire, Socrate? SOCR. Quello che ho detto! Sì, ho paura di parlare chiaro, perché, quando credi di aver detto chissà [302a] cosa, ti arrabbi con me. Ad ogni modo, dimmi ancora: ciascuno di noi due è uno, e gli accade di essere uno? IPP. Certo! SOCR. Ma allora, se è uno, ciascuno di noi è anche dispari. Non credi che l'uno sia dispari? IPP. Sì. SOCR. Ma essendo due, siamo dispari anche noi due insieme? IPP. Impossibile, Socrate! SOCR. Tutti e due insieme, allora, siamo pari, o no? IPP. Esatto! SOCR. Ma allora, se noi due insieme siamo pari, pari è anche ciascuno [b] di noi singolarmente? IPP. Evidentemente no! SOCR. Non è, dunque, affatto necessario, come pur sostenevi poco fa,

che in due si debba essere quello che siamo da soli, e che si debba essere singolarmente quello che siamo in due. IPP. In questo caso, no! Ma sì nei casi cui sopra accennavo.

XXVII. SOCR. Basta così, Ippia! Accontentiamoci anche di questo, dal momento che alcune cose appaiono tali, altre diverse. Io, se ti ricordi da dove ha preso le mosse il nostro discorso, sostenevo che i piaceri della vista e [c] dell'udito non sono belli per un qualcosa che ciascuno ha singolarmente e non insieme, o per un qualcosa che è in entrambi e manca in ciascuno singolarmente, ma per ciò che posseggono ad un tempo entrambi e ciascuno, poiché tu hai ammesso che sono belli tutti e due insieme e ciascuno singolarmente. Ecco perché io pensavo che, se sono belli tutti e due insieme, dovessero esser belli per un che di essenziale che l'uno e l'altro posseggano in comune, non per ciò che all'uno e all'altro venga meno. E tale è ancora il mio pensiero. Ma sù, come da principio, dimmi: quel che rende bello il piacere della vista e il piacere dell'udito, se è vero che sono belli tutti e due e ciascuno singolarmente [d], questo non deve essere un quid che sussiste e in entrambi e in ciascuno singolarmente? IPP. Senza dubbio! SOCR. E sono belli, entrambi e ciascuno singolarmente, perché sono piaceri, o, appunto per questo, sarebbero belli non meno di essi tutti gli altri piaceri? Sì, perché, se simili, risultò che questi non sono meno piaceri di quelli. IPP. Me ne ricordo. SOCR. Ma dicevamo che sono belli perché provengono dalla vista e dall'udito [e]. IPP. Sì, così dicevamo! SOCR. Vedi un po' ora se dico il vero. Se ben ricordo, sostenevamo che bello è il piacevole: non tutto, ma quello che ci proviene dalla vista e dall'udito. IPP. Vero! SOCR. E tale accidente appartiene ad ambedue presi insieme, non a ciascuno singolarmente: come dicevamo sopra, ciascuno di essi non è prodotto da entrambi i sensi, ma entrambi dalle due sensazioni, e non ciascuno da ambedue. Non è così? IPP. Certo! SOCR. Ciascuno di questi piaceri non è dunque bello per un quid che non appartiene a ciascuno singolarmente - la proprietà d'essere l'uno e l'altro ad un tempo non appartiene a ciascuno -, per cui, secondo la nostra ipotesi, nulla vieta che si possano chiamare [303a] belli entrambi, ma non ciascuno dei due. Cosa mai altro dobbiamo dire? La conclusione è necessaria. IPP. Sembra.

XXVIII. SOCR. Dobbiamo dunque dire che l'uno e l'altro piacere insieme sono belli, mentre se presi separatamente non lo sono? IPP. E chi lo vieta? SOCR. Amico mio, lo vieta questo, mi sembra: che, come abbiamo visto, vi sono certe proprietà - tutte quelle elencate da te,

che, se sono comuni a tutti e due gli oggetti, sono anche proprie di ciascuno, e se lo sono di ciascuno, debbono esser comuni ad entrambi. O no? IPP. Sì. SOCR. Quelle elencate da me, no, invece! e, tra queste, è la diversità tra l'unità e la coppia. Non è vero? IPP. Sì. SOCR. [b] Ebbene, Ippia, a quale dei due gruppi ti sembra che appartenga il bello? Forse al gruppo di cui tu parlavi: se io e tu siamo forti, lo siamo anche entrambi, e se io e tu siamo giusti, lo siamo anche entrambi, e se lo siamo entrambi, giusto è anche ciascuno di noi singolarmente; e ancora, se io e tu siamo belli, lo siamo anche entrambi, e se lo siamo entrambi, bello è anche ciascuno di noi singolarmente? Oppure nulla vieta che due cose, le quali insieme sono pari, se prese a sé, siano ciascuna ora dispari e ora pari, e che due cose, ciascuna indefinibile se presa a sé, prese insieme formino un tutto ora definibile ora indefinibile, e [c] così via in mille altri casi simili che, dicevo, mi venivano alla mente? In quale di questi due gruppi poni il bello? Pare anche a te che la questione stia come la vedo io? Secondo me, almeno, sembra davvero senza ragione che se noi due siamo belli, non lo sia ciascuno singolarmente, o che se ciascuno di noi è bello, belli non si debba essere tutti e due, e così via per altri casi del genere. Sei d'accordo con me, o altro è il tuo modo di vedere? IPP. La penso come te. SOCR. E fai bene, Ippia! così siamo dispensati da ogni altra ricerca: perché se il bello appartiene [d] a questo gruppo, è impossibile che il bello consista nel piacere che proviene dalla vista e dall'udito, poiché il provenire dalla vista e dall'udito rende belli questi piaceri insieme, non ciascuno singolarmente. Questo, come tu ed io riconoscevamo, sarebbe impossibile, Ippia. IPP. Sì, lo riconoscevamo! SOCR. D'altra parte, che il piacere, proveniente dalla vista e dall'udito, sia il bello è impossibile: se così fosse giungeremmo ad una conclusione assurda. IPP. Proprio così.

XXIX. SOCR. "Da capo, allora, dirà quel tale, dal momento [e] che avete preso una via errata. Cosa è mai, secondo voi, questo bello, presente in ambedue questi piaceri per cui apprezzandoli più degli altri piaceri, li avete chiamati belli?". A me sembra, Ippia, che sia necessario rispondergli: perché i più innocui e i migliori di tutti i piaceri, tanto presi insieme quanto presi ciascuno a sé. Cos'altro mai puoi dire che li differenzi dai restanti piaceri? IPP. Nulla ho da dire, ché, in realtà, sono i migliori. SOCR. "Voi dite, insomma, aggiungerà, che il bello è un piacere che giova?". Sembra di sì, risponderò io; e tu? IPP. Anche io! SOCR. "Ma utile, replicherà, non è forse ciò che produce il bene, e ciò che produce e ciò che è prodotto non ci sono apparsi essere due cose diverse? Non ricadiamo così nello stesso ragionamento di prima? E' impossibile che il bene sia il bello, come il bello [304a] bene, se l'uno e l'altro sono diversi tra di loro". Eh sì!

dovremo rispondere, Ippia, se siamo gente di senso: è impossibile non essere d'accordo con chi ragiona correttamente! IPP. Ma insomma, Socrate, cosa credi che sia tutta codesta roba? Raschiature, ritagli, frantumi di ragionamenti sono, come sopra dicevo! No! Quel che è bello e di gran valore è riuscire a pronunziare un buono e bel discorso in tribunale, in Consiglio, dinanzi a qualsiasi altra autorità cui si debba parlare e, riusciti a persuadere, venir [b] via, riportando non un premio da niente, ma il sommo premio: la salvezza di se stesso, dei propri beni, degli amici. A questo bisogna dedicarsi e lasciar stare codeste tue sottigliezze, se non vuoi passare per un folle occupandoti, come ora, di ciance e di quisquilia.

XXX. SOCR. Caro Ippia, beato te che sai quali sono le occupazioni degne di un uomo e, come dici, le pratichi alla perfezione! Io, invece, vittima, a quel che sembra, di non so quale demonico destino, oscillo sempre in un perpetuo [c] dubbio, e quando espongo i miei dubbi a voi sapienti, sono da voi coperto d'insulti, non appena vi ho fatto la mia confessione, perché dite, come anche tu ora, che mi occupo di sciocchezze, di inezie, di cose senza valore alcuno. E quando, persuaso da voi, ripeto con voi che meglio è saper comporre un ben fatto e bel discorso [d] da pronunziare in tribunale o in altra qualsivoglia adunanza, allora mi sento violentemente ingiuriato da altri miei concittadini e, soprattutto, da quell'uomo che sembra lì pronto a confutarmi". Egli per l'appunto, è un mio stretto parente e abita con me, e ogni volta che torno a casa e mi ascolta ripetere queste cose, mi chiede se non mi vergogno di avere io l'ardire di parlare sulle belle occupazioni, proprio io che così chiaramente offro prova di non sapere in che consista il bello. "Ebbene, mi dice, come puoi giudicare se un discorso è fatto bene o male, se buona [e] o cattiva è una certa azione, se ignori in che consiste il bello? E poiché ti trovi in tale condizione, piuttosto che vivere non credi che per te sarebbe meglio essere già morto?". Mi accade così, come dicevo, d'essere rimproverato e insultato da voi e da lui. Ma, forse, è fatale ch'io debba sopportare tutto questo: non sarebbe fuori luogo se ne traessi giovamento. Sì, caro Ippia, credo d'avere già ricavato un certo utile dalla conversazione di entrambi, da te e da quel tale: ritengo proprio di avere compreso il significato del proverbio: "difficili sono le cose belle"!

IPPIA MINORE

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Eudico si meraviglia che Socrate non reagisca, né approvando né obbiettando, al gran discorso di Ippia. Socrate manifesta il desiderio di conoscere come Ippia valuta Achille e Ulisse (I 363a-c). Ippia accetta di rispondere ed esalta la sua abilità, ironicamente assecondato, da Socrate (II 363c-364a). Socrate ripropone la sua domanda e Ippia risponde che Omero ha presentato Achille come il più valoroso e Ulisse come il più astuto (III 364b-d). Socrate, attraverso l'esame di Omero, porta ad affermare che Achille è veritiero e Ulisse menzognero (IV 364d-365c). Lasciata l'esegesi di Omero, Socrate pone il problema di chi sia il menzognero: Ippia ammette che il menzognero deve essere furbo, intelligente e sapiente (V 365c-366a). Gli uomini menzogneri sono capaci di mentire, quando vogliono (VI 366a-c). Chi è sapiente e capace e buono in qualcosa, sarà anche capace di mentire in questo qualcosa? (VII 366c-367a). Prendendo esempio dalla matematica, Socrate non ha difficoltà a mostrare che in questo campo la stessa persona è capacissima di dire il vero e il falso (VIII 367a-d). E così anche in altri campi, come la geometria e l'astronomia (IX 367d-368a). Lo stesso vale, ancora, per tutte quelle molte scienze di cui Ippia si proclama esperto (X 368a-369a). Ma se veritiero e menzognero sono la stessa persona, non è possibile contrapporre Achille a Ulisse. Ippia si spazientisce al modo di discutere di Socrate e si dichiara pronto a dimostrare che Omero ha raffigurato Achille veritiero e Ulisse menzognero, il primo migliore e il secondo peggiore (XI 369a-c). Tuttavia Socrate, pur simulando ignoranza, imitando il metodo sofistico di interpretazione dei poeti, fa vedere che anche Achille è menzognero in Omero (XII 369d-370e). Né vale osservare che le menzogne di Achille sono senza malizia, perché non corrisponde a ciò che dice Omero (XIII 370e-371d). E poi, se Ulisse mente volontariamente e Achille involontariamente, il primo è migliore del secondo. Reazione di Ippia a questo paradosso: anche le leggi puniscono più gravemente chi fa il male volontariamente! (XIV 371d-372a). Attraverso la consueta simulazione di ignoranza, Socrate, con l'aiuto anche di Eudico, riesce a persuadere Ippia e a proseguire la discussione su questo argomento (XV 372a-373c). E' migliore chi sbaglia volontariamente o chi sbaglia involontariamente? L'esempio della corsa, della lotta e di tutte le altre attività fisiche mostra che è migliore chi sbaglia volendo (XVI 373c-374e). La stessa conclusione è da trarre a proposito dell'uso di qualsiasi strumento o capacità, e infine dell'anima (XVII 374e-375d). E anche nel caso della giustizia, chi erra,

compie il male e agisce ingiustamente di sua volontà - se mai esiste! - non può essere che colui che è buono. Paradossalità di questa conclusione (XVIII 375d-376c).

[363a] I. EUDICO. Ma tu, Socrate, perché te ne stai lì in silenzio, dopo che Ippia ha tenuto sì brillante lezione, e, insieme a noi, non approvi qualche punto almeno di quanto è stato detto, oppure, se in un qualche passaggio non ti sembra che sia stato felice, non lo confuti? Tanto più che ora siamo rimasti soli, proprio noi che desidereremmo, più di ogni altro, partecipare a una discussione [diatribè] filosofica. SOCRATE. Sì, Eudico, c'è davvero qualcosa che con piacere domanderei a Ippia su quello [b] ch'è venuto dicendo a proposito di Omero. Anche da tuo padre Apemanto ho sentito dire che, tra i poemi di Omero, l'Iliade sarebbe più bella dell'Odissea, e di tanto più bella di quanto Achille sarebbe migliore di Ulisse: dei due poemi, diceva, l'uno era stato composto in funzione di Achille, l'altro di Ulisse. Ecco quello che ora, con piacere, vorrei chiedere a Ippia, se lo vuole, poi che ci ha mostrato tante svariate cose su molti poeti e anche su Omero, quale sia cioè la sua opinione su Achille, e su Ulisse [c] e quale dei due egli ritiene il migliore.

II. EUD. Ma sì! Ippia, certo, non si rifiuterà di rispondere, se gli poni qualche domanda. Non è vero, Ippia, che se Socrate ti porrà qualche domanda, gli risponderai? Non lo farai? IPPIA. Sarebbe davvero strano, Eudico, se, proprio mentre sto per andare ad Olimpia, alla solenne riunione di tutto il popolo greco, ove sempre mi reco da [d] Elide, mia patria, ogni qual volta si celebrano le Olimpiadi, ed ove nel tempio mi offro al pubblico, pronto a svolgere qualsivoglia tema mi si proponga tra quelli che ho preparato per dare un saggio del mio valore, o per rispondere a chiunque mi interroghi, sarebbe ben strano se, proprio io, sfuggissi ora alle domande di Socrate. [364a] SOCR. Sei davvero fortunato, Ippia, se al tempo di ogni Olimpiade puoi andartene al tempio, con sì grande fiducia in te stesso per la tua sapienza. Mi stupirei, anzi, se vi fosse un qualche atleta che vada ad Olimpia senza alcun timore e con tanta fiducia nel suo corpo, come tu dici d'esserlo delle tue capacità intellettive. IPP. Per me, Socrate, è naturale provare una tale fiducia, poiché da quando ho cominciato a gareggiare nelle Olimpiadi, non ho mai incontrato nessuno migliore di me, in alcuna questione.

[b] III. SOCR. Belle parole, Ippia, e la tua fama è, senza dubbio, titolo di sapienza per la città di Elide e per i tuoi genitori. E allora, cosa mai ci dici di Achille e di Ulisse? Quale dei due affermi essere il migliore e per quale ragione? Sì, perché, quando là dentro eravamo in così grande numero e tu tenevi la tua conferenza, non sono riuscito a seguire tutto quello che dicevi; lì per lì non ho osato interrogarti: c'era

tanta gente nella sala e, poi, temevo d'essere d'impaccio alla tua conferenza; ma ora, che siamo in meno, [c] e il nostro Eudico mi prega d'interrogarti, parla e spiegaci con chiarezza quello che intendevi dire a proposito di questi due uomini. In che senso li distinguevi? IPP. Sì, Socrate, a te voglio spiegare ancor più chiaramente di prima quale sia il mio pensiero su questi punti e anche su altri. Io affermo, dunque, che Omero ha poeticamente rappresentato Achille come esempio d'uomo superiore, tra quelli che andarono a Troia, Nestore come esempio del più assennato, ed Ulisse come esempio dell'uomo più scaltro. SOCR. Ehi là là, Ippia! Ma mi potresti fare il favore di non ridere di me se faccio fatica a capire quello [d] che si dice e se più volte ripeto la domanda? Cerca di rispondermi con calma e dolcezza. IPP. Sarebbe, certo, brutto, Socrate, se io, pur educando gli altri proprio in questo, e proprio per questo ritenendo giusto d'essere pagato, io stesso, invece, interrogato da te, non ti venissi incontro e non rispondessi urbanamente.

IV. SOCR. Molto bene! E allora, quando tu hai detto che Achille è stato rappresentato come l'ottimo, mi é sembrato di capire quel che volevi dire, e così quando hai detto che Nestore è il più assennato. Ma quando, a proposito [e] di Ulisse, hai aggiunto che il poeta lo avrebbe rappresentato come il più scaltro, su questo, a dirti la verità, non ho affatto capito cosa intendevi dire. Dimmi, e vediamo se per quest'altra via riesco a capirne di più: Achille non è stato da Omero rappresentato come scaltro? IPP. Ma no, Socrate! Anzi, l'ha rappresentato come un uomo semplicissimo e assolutamente veritiero, come si dimostra anche nelle *Suppliche*, dove Omero presenta i due che discutono tra loro: e Achille, rivolto ad Ulisse, dice: [365a]

o figliuol di Laerte, divino di stirpe, molto ingegnoso Ulisse, francamente bisogna ch'io ti dica quello che penso, che farò e come credo che giungerò al mio scopo. Come le porte dell'Ade, odioso mi è chi una cosa nasconde [b] nel proprio pensiero e altra, invece, dica. Io dirò, invece, come andrà a finire.

In questi versi Omero rivela il carattere dei due uomini, Achille veritiero e semplice, Ulisse scaltro e mentitore: non a caso, infatti, Omero fa che proprio Achille rivolga queste parole ad Ulisse. SOCR. Sì, Ippia, ora forse capisco quello che vuoi dire; quando dici 'scaltro', tu intendi dire 'mendace'. IPP. Esattamente, Socrate. In realtà [c] Omero tale ha rappresentato Ulisse in più luoghi sia dell'Iliade sia dell'Odissea. SOCR. E' ovvio, dunque, che ad Omero sembrava che il veritiero e il mendace fossero diversi e non la stessa persona. IPP. Ma com'è possibile, Socrate, che sia altrimenti? SOCR. Anche tu, Ippia,

pensi allo stesso modo? IPP. Senza dubbio! Sarebbe strano pensare in diversa maniera.

V. SOCR. Bene, e allora lasciamo stare Omero, tanto [d] più che sarebbe impossibile interrogarlo su cosa aveva in mente quando compose quei versi; ma poiché sembra che tu voglia sostenere la sua causa e condividi lo stesso parere di Omero, rispondi insieme per lui e per te. IPP. E sia! Domandami - ma in breve - quello che vuoi. SOCR. Quando di alcuni dici che sono menzogneri, intendi significare che sono impotenti nel fare qualcosa, come ad esempio lo sono gli ammalati, oppure che possono fare qualcosa? IPP. Che possono fare, e molto, tante cose, tra cui, anche, ingannare gli altri. SOCR. Essi, [e] dunque, sembra, sono, seguendo il tuo ragionamento, capaci di fare molte cose e perciò stesso sono scaltri. O no? IPP. Sì. SOCR. Ma sono scaltri e ingannatori per stupidaggine e mancanza d'intelligenza, o per malizia e per una qual certa intelligenza? IPP. Soprattutto per malizia e intelligenza. SOCR. Sono, dunque, intelligenti, a quanto pare. IPP. Sì, per Zeus! e molto! SOCR. E in quanto intelligenti non sanno quello che fanno, o lo sanno? IPP. Lo sanno benissimo! ed ecco perché sono capaci di agire con malvagità. SOCR. E poiché sanno quel che sanno, sono ignoranti o è gente che sa? IPP. [366a] Gente che sa, certo! almeno in questo, nell'ingannare.

VI. SOCR. Basta per ora, e mentalmente ripercorriamo cosa significa quello che hai detto. Tu affermi, dunque, che colui che mente è persona che ha il potere di fare qualcosa, è intelligente, e s'intende di ciò in cui è mendace in quanto appunto ne ha scienza? IPP. Proprio questo sostengo. SOCR. E sostieni anche che coloro che dicono il vero ed i mendaci sono diversi tra loro, anzi gli uni il contrario degli altri? IPP. Lo sostengo. SOCR. Ma allora, secondo il tuo ragionamento, tra i capaci, tra coloro che sanno, sono da collocare i mendaci? IPP. Esattamente [b]. SOCR. E quando affermi che capaci e gente che sa sono i mentitori, capaci ed abili proprio nel mentire, vuoi dire che, se piace loro, sono capaci di mentire, oppure che non ne sono capaci a proposito di ciò di cui dicono il falso? IPP. Secondo me sono capaci. SOCR. Ma allora, concludendo, mendaci sono coloro che sanno e che, perciò, sono capaci di mentire. IPP. Sì. SOCR. Un uomo, dunque, incapace di mentire ed ignorante, non sarebbe mendace. IPP. Proprio così! SOCR. Capace è, dunque, chiunque fa quello che vuole, quando vuole; e [c] non affermo ciò nel senso che uno sia impedito da malattia o da qualche altra cosa del genere, ma lo dico nel senso, ad esempio, che tu hai la possibilità di scrivere il mio nome quando vuoi. Non diciamo, forse, 'capace' chi si trovi in simile condizione? IPP. Sì.

VII. SOCR. Non è vero, Ippia, che tu sei pratico di calcoli e dell'arte del calcolo? IPP. Più di ogni altro, Socrate. SOCR. Se allora uno ti domandasse quanto fa tre volte settecento, tu, volendo, potresti dire, su questo, [d] la verità più rapidamente e meglio di ogni altro. IPP. Esattamente. SOCR. Perché in tale arte sei, appunto, il più capace ed il più abile? IPP. Sì. SOCR. Ed in quest'arte in cui sei il più capace ed il più abile, nell'arte del calcolo, sei il più abile e il più capace soltanto, o sei anche il migliore? IPP. Certamente anche il migliore, Socrate. SOCR. Tu, dunque, hai, più di ogni altro, la possibilità di dire il vero, quando si tratti di calcoli? O no? IPP. Lo [e] credo bene! SOCR. E se, nello stesso ambito del calcolo, si trattasse, invece, di dire il falso? Rispondimi, Ippia, come prima, con franca libertà e apertamente; se uno ti domandasse quanto fa tre volte settecento, potresti più di tutti mentire ed insistere nel falsificare il risultato sempre nello stesso modo, volendo mentire e mai volendo rispondere la verità, o più di te, che vuoi mentire, potrebbe [367a] mentire uno che non sa nulla di calcolo? Ma a chi non sa fare i calcoli non capita spesso, pur volendo dire il falso, di dire la verità senza che se ne accorga, appunto perché non sa, mentre tu, l'esperto, se vuoi mentire saprai sempre mentire allo stesso modo? IPP. Sì, è proprio come tu dici. SOCR. Ma non si potrebbe obiettare che il mendace può dire il falso in ogni altra questione, ma non nell'ambito dei numeri, poiché nel campo dei numeri è impossibile mentire? IPP. Sì, per Zeus! Anche sui numeri è possibile mentire!

VIII. SOCR. Dobbiamo, dunque, porre anche questo, Ippia, che nel campo dei calcoli e dei numeri vi può essere [b] qualcuno che dice il falso? IPP. Sì. SOCR. E chi può essere? Non è necessario che in lui sussista la capacità di mentire se, come tu stesso hai poco fa convenuto, vuol essere mendace? Se ti rammenti, hai sostenuto che se uno è incapace di mentire non potrà mai essere un menzognero. IPP. Certo che lo ricordo! Così dicemmo! SOCR. Ma non è risultato, appena sopra, che tu sei il più capace nel mentire anche nel campo dei calcoli? IPP. Sì. Anche questo dicemmo. SOCR. Ma allora sei anche il più capace [c] di dire la verità, sempre entro il campo dei calcoli? IPP. Esattamente. SOCR. La stessa persona, dunque, è ad un tempo la più capace di dire il falso e il vero, nell'ambito dei calcoli; e chi è bravo nell'arte del calcolo, è chi, appunto, sa fare di calcolo ο (logistiko/j [ὁ λογιστικός]. IPP. Sì. SOCR. Chi altro mai, Ippia, ha capacità d'essere bugiardo in fatto di calcoli se non chi sa far di calcolo? E tale persona è proprio chi ne sia capace; e chi sia capace è anche veritiero. IPP. Sembra. SOCR. Vedi dunque che, in questo medesimo argomento, la stessa persona è menzognera e verace, e che colui che dice il vero non

è affatto migliore di chi dice il falso? E' la stessa persona anzi! e dire la verità [d] e dire il falso non è l'uno il contrario dell'altro, come tu or ora credevi? IPP. Non sembra, almeno in questo campo. SOCR. Vuoi allora che esaminiamo altri campi? IPP. Sì, se lo desideri.

IX. SOCR. Sei esperto anche in geometria? IPP. Sì. SOCR. Bene: non avviene lo stesso anche in geometria? Non è forse la medesima persona, il geometra, ad esser capacissima di dire tanto il vero quanto il falso, relativamente alle figure geometriche? IPP. Sì. SOCR. E chi altro è bravo in geometria, se non il geometra? IPP. [e] Nessun altro. SOCR. Non è, dunque, il buon geometra, che sa di geometria, chi più di ogni altro è capace di dire tanto il falso quanto il vero? E se esiste uno che sappia mentire intorno alle figure geometriche, costui non potrebbe essere se non un bravo geometra? Chi è bravo è, difatti, capace di mentire, mentre chi non lo è n'è incapace; e, come avevamo stabilito, chi è incapace di mentire non può mai essere menzognero. IPP. Proprio così. SOCR. Esaminiamo ora anche un terzo campo, e prendiamo l'astronomo, tanto più che in astronomia tu pensi d'essere ancor più dotto che non in aritmetica e in geometria. Non è così, Ippia? IPP. Sì. SOCR. E non [368a] avviene lo stesso anche in astronomia? IPP. Direi di sì, Socrate. SOCR. Anche in astronomia, dunque, se esiste uno che sappia mentire, costui non può essere se non un buon astronomo, l'unico capace di mentire, poiché chi non sapesse mentire, sarebbe un ignorante di questioni astronomiche. IPP. Sembra. SOCR. E allora, anche in astronomia sarà la stessa persona ad essere capace di dire il vero e di dire il falso? IPP. Sembrerebbe.

X. SOCR. Coraggio, Ippia, a tuo piacere prendi ora in esame tutti i vari aspetti delle scienze, se mai in qualcuna [b] trovi che le cose vadano diversamente. Tu, senza dubbio, sei assolutamente il più esperto degli uomini in moltissime arti, come ti ascoltai vantare una volta che nell'agorà, presso i banchi dei cambiavalute, esponevi la tua feconda e invidiabile sapienza. Raccontavi che una volta eri andato ad Olimpia avendo indosso tutti oggetti costruiti da te: innanzi tutto l'anello - cominciasti da questo - che portavi era opera tua, poiché tu sai incidere anelli; e [c] opera tua era un sigillo ed uno strigile e un'ampollina, che, appunto, avevi fatto da te; poi i calzari che portavi, sostenevi di averli fabbricati tu stesso, e di avere tessuto il mantello e la tunica; ma ciò che tutti giudicarono meraviglioso e davvero dotto fu quando dichiarasti che la cintura della tunica che portavi era esattamente uguale alle più ricche cinture persiane e che tale l'avevi fatta tu stesso. Non solo, ma dicevi di essere venuto portando opere [d] poetiche tue: poemi epici, tragedie, ditirambi, e anche molti

discorsi in prosa sui più svariati argomenti; e di essere venuto conoscendo, più di ogni altro, quelle arti, che appena sopra citavo, e l'uso dei ritmi, delle armonie, del linguaggio, e molte altre scienze, a quel che mi sembra di ricordare. Ah, dimenticavo quella tua arte mnemonica nella quale, a quel che sembra, ritieni d'essere davvero [e] splendido! E, certo, chissà quante mai altre cose mi son dimenticato. Ad ogni modo, questo voglio dire, rivolgendo uno sguardo alle tue arti - e son più che sufficienti - e anche a quelle degli altri, se tu puoi dirmi, tenendo conto di ciò su cui siamo rimasti d'accordo, di averne mai trovata una a proposito della quale altro sia chi dica il vero e altro chi dica il falso, e siano diversi tra di loro, e non la stessa persona. Passa in rivista qualsiasi forma di sapere, scaltra abilità o come meglio ti piaccia chiamarla, [369a] ma, certo, non ne troverai alcuna, poiché non esiste. Parla tu, dunque!

XI. IPP. Così sui due piedi, non so dirlo, Socrate. SOCR. Né, credo, lo saprai mai. Ma se dico il vero, è bene tu rifletta a quello ch'è l'esito del nostro discorso, Ippia. IPP. Non capisco in pieno, Socrate, quello che vuoi dire. SOCR. Forse, ora, non usi la tua mnemotecnica; evidentemente credi che non ve ne sia bisogno. Ma te lo ricorderò io. Sai di avere detto che Achille è veritiero e Ulisse, [b] invece, mendace e scaltro? IPP. Sì. SOCR. Ma non dovresti, ora, renderti conto che coloro che dicono le menzogne e coloro che dicono il vero sono risultati essere una sola persona, sì che Ulisse se era menzognero, ora è anche uomo che dice il vero, e Achille, se era uomo che dice il vero, ora è anche mendace, per cui non sono né diversi né opposti tra di loro, ma simili? IPP. Socrate mio, tu intrecci sempre ragionamenti del genere, e, distaccando quello che in un ragionamento vi può essere di più cavilloso, ti attacchi a questo, minuziosamente lo esami, [c] e mai discuti l'argomento in questione in tutto il suo complesso. Anche ora, se vuoi, ti posso dimostrare, con un discorso adeguato, fondato su molte prove, che Omero ha rappresentato Achille migliore di Ulisse e nient'affatto menzognero, mentre l'altro lo ha rappresentato astuto, dalle molte menzogne e peggiore di Achille. Dopo, se lo desideri, puoi opporre al mio un tuo discorso per dimostrare che Ulisse è migliore. I presenti potranno così giudicare meglio chi di noi abbia ragione.

[d] XII. SOCR. Ippia mio, non metto affatto in dubbio che tu sia più preparato di me, ma è mia costante abitudine di stare molto attento quando uno parla, specialmente quando mi sembra che colui che parla sia persona di una certa levatura, e poiché desidero capire bene quello che dice, lo interrogo punto per punto, rifletto e metto a confronto le cose dette, finché non ho capito. Se invece chi parla mi

sembra che sia persona di poco valore, non lo interrogo e non m'interessa quello che dice. Potrai da questo riconoscere chi siano coloro ch'io ritengo persone di valore. Con questi troverai che insisto su ciò che hanno detto, che li interrogo punto per punto, finché [e] non ho capito e non ne ho tratto un qualche vantaggio. Così, anche adesso, mentre tu parlavi, mi sono accorto che nei versi che dianzi citavi, per dimostrare che Achille parla ad Ulisse come a un impostore, c'è, credo, se tu dici il vero, qualcosa che non torna, poiché in realtà Ulisse, [370a] lo scaltro, mai appare in veste di mentitore, mentre Achille, secondo le tue parole, si dimostra scaltro, tanto è vero che ricorre alla menzogna. Difatti, dopo avere pronunciato quelle parole, che anche tu hai declamato,

*come le porte dell'Ade, odioso mi è chi una cosa
nasconda nel proprio pensiero e altra, invece, dica,*

poco dopo dichiara che non si lascerebbe persuadere né [b] da Ulisse né da Agamennone, e che lui non sarebbe rimasto a Troia in nessun modo, ma:

*domani, offerti i sacrifici a Zeus e agli dèi tutti,
ben caricate le navi, dopo averle spinte nel mare,
vedrai, se desiderio ti punge, e se ne hai interesse,
veleggiare, sull'alba, verso l'Ellesponto pescoso,
[c] le mie navi e in esse gli uomini remare con ardore;
e se l'inclito Ennosigeo ci darà prospera navigazione,
al terzo giorno già toccheremo la fertile Ftia;*

e prima, oltraggiando Agamennone, aveva esclamato:

*ma ora torno a Ftia, ché molto meglio è ritornare
a casa con le curve navi: non intendo per te,
[d] restando qui, offeso, accumulare beni e ricchezze.*

Dopo avere fatto simili dichiarazioni, una volta di fronte a tutto l'esercito, altra volta dinanzi ai suoi compagni, mai risulta ch'egli abbia dato poi disposizioni per partire, né fatto tirare in mare le navi con l'intenzione di fare vela verso casa; ciò che risulta è, invece, che, disinvoltamente, disdegna di dire la verità. Questa la ragione, Ippia, per cui fin dal principio ti ho posto delle domande, non riuscendo a rendermi conto quale di questi due uomini il poeta abbia rappresentato come il migliore, e pensando [e] che ambedue fossero perfetti e difficile distinguere quale fosse migliore per falsità, veracità, ed altre virtù. Anche in questo ambedue sembrerebbero quasi uguali.

XIII. IPP. No, Socrate, è che tu non consideri bene la questione. E' vero, Achille mentisce, ma risulta ch'egli ha detto il falso non di proposito, bensì involontariamente, perché costretto a rimanere a causa di un imprevedibile rovescio dell'esercito, per portare il suo aiuto. Quando, invece, Ulisse mentisce, lo fa volontariamente e di proposito. SOCR. Carissimo Ippia, ti prendi giuoco di me: [371a] anche tu imiti Ulisse! IPP. Ma no, Socrate! E, poi, in cosa, e con quale scopo? SOCR. Mi dici che Achille afferma il falso non di proposito, mentre, a seconda di come l'ha rappresentato Omero, era talmente impostore e tanto di proposito era sfacciatamente imbroglione da manifestare di sentirsi così superiore ad Ulisse nel fare in modo che Ulisse non si accorgesse delle sue vanterie che, in presenza di lui, osò dire il contrario di quello che aveva detto prima, senza che Ulisse se ne accorgesse. Ad ogni modo non v'è nulla nella risposta di Ulisse da cui appaia ch'egli si sia [b] accorto che Achille mentiva. IPP. Ma, Socrate, come puoi sostenere questo? SOCR. Non sai che Achille, dopo aver detto ad Ulisse che avrebbe preso il mare allo spuntar del giorno, si rivolge ad Aiace non dichiarando più di partire, ma dicendo altro? IPP. E dove? SOCR. Là dove esclama:

non prima mi darò pensiero della cruenta guerra, [c] non prima che il figlio del saggio Priamo, il divino Ettore, alle tende e alle navi giunga dei Mirmidoni, per uccider gli Argivi, per dare fuoco alle navi. Dinanzi alla mia tenda, dinanzi alla mia nera nave, Ettore saprò fermare, sia pur egli tutto ardente di lotta.

[d] Tu, dunque, Ippia, credi proprio che il figlio di Tetide, lui, educato dal sapientissimo Chirone, fosse tanto smemorato che, dopo aver poco prima ingiuriato con il più feroce insulto gl'impostori, subito dopo dica ad Ulisse d'essere pronto a mettersi in mare, mentre, poi, ad Aiace dice di voler restare? Non pensi, piuttosto, che lo abbia fatto col preciso proposito d'ingannare e convinto che Ulisse fosse un

rimbambito, sì da credere di poterlo prendere in giro con simili inganni e menzogne?

XIV. IPP. No, Socrate, mi sembra proprio di no! Io [e] credo anzi che abbia detto le stesse cose, spinto da una sua certa benevolenza, in un modo ad Aiace, in altro ad Ulisse. Ulisse, invece, sia che dica il vero sia che dica il falso, lo fa sempre con il proposito d'ingannare. SOCR. Ulisse, dunque, sembra esser migliore di Achille. IPP. Ma no, assolutamente no, Socrate! SOCR. E che? Non abbiamo concluso poco fa che coloro che dicono il falso volontariamente sono migliori di chi dice il falso involontariamente? IPP. Ma come, Socrate, chi commette ingiustizie [372a], chi trama insidie, chi opera volontariamente il male, dovrebbe esser migliore di chi fa tutto questo senza volerlo? Non è già per tale gente una notevole scusante avere commesso ingiustizia, avere detto il falso, aver fatto un qualsivoglia altro delitto, senza saperlo? Anche le leggi sono molto più severe nei confronti di chi commette cattive azioni e di chi inganna volontariamente, che non nei confronti di chi faccia tutto questo involontariamente.

XV. SOCR. Vedi, Ippia, che dico la verità, quando affermo [b] che sono insistente nell'interrogare coloro che sanno qualcosa? Ma c'è pericolo ch'io possegga solo questo di buono, e che per il resto valga ben poco, se non riesco mai a centrare un argomento e non so come davvero stanno le cose. E sufficiente prova ne sia che, quando mi trovo con uno di voi, famosi per il vostro sapere, e del cui sapere sono testimoni i Greci tutti, sembra ch'io non sappia nulla: in realtà, direi, in nulla io la penso come voi. Quale maggiore prova d'ignoranza si può avere, se non quando [c] uno è sempre in disaccordo con chi sa? Ma una meravigliosa dote posseggo, che mi salva: non mi vergogno d'imparare; anzi, domando, interrogo e gratissimo sono a chi mi risponde, e mai a qualcuno ho negato la mia riconoscenza. Mai, difatti, ho negato di avere appreso qualcosa, sostenendo d'esserci arrivato da me e dando ad intendere che sia una mia scoperta. Io celebro, anzi, pubblicamente, come uomo di sapienza chi mi abbia insegnato, rivelando ciò che da lui ho appreso. Certo, anche ora non sono d'accordo [d] con te, ma la penso in maniera diametralmente opposta. So bene che ciò accade per colpa mia - anche questa volta -, perché sono fatto così, per non dire di me qualcosa di peggio. Dunque, Ippia, a me sembra esattamente il contrario di quel che tu dici: coloro che danneggiano gli altri, commettono ingiustizie nei loro confronti, mentono, ingannano, errano, insomma, e lo fanno di propria volontà, non involontariamente, ebbene costoro mi sembrano migliori di quelli che fanno tutto ciò senza volerlo. Talvolta, certo, mi sembra anche il

contrario e oscillo tra le varie tesi, evidentemente perché non riesco [e] a capire. Ora, invece, sono colto come da una forma di delirio, per cui sono convinto che quelli che errano volontariamente sono, in certo qual modo, migliori di chi erra involontariamente. Accuso i discorsi di sopra di essere stati causa di questa mia specie di morbo, per cui adesso chi compie involontariamente quelle cattive azioni mi sembra peggiore di chi le compie volontariamente. Tu, dunque, fammi un favore, non rifiutarti di guarire la mia [373a] anima, ché mi faresti un bene assai più grande liberandomi l'anima dall'ignoranza che non il corpo da una malattia. Ad ogni modo ti avverto che, se hai intenzione di fare un lungo discorso, non riuscirai a guarirmi - non saprei seguirti -; se vorrai, invece, rispondere alle mie domande, come poco fa, mi sarai di grande giovamento, e, penso, neppure tu ne sarai danneggiato. A ragione potrei, qui, chiamarti in aiuto, figlio di Apemanto: sei tu ad avermi spinto a discutere con Ippia, e so ora Ippia non vuole rispondermi, pregalo per me. EUD. Ma, Socrate, credo che Ippia non abbia affatto bisogno della nostra [b] preghiera: fin dal principio egli non ha detto questo; ha dichiarato, anzi, che non avrebbe evitato le domande di nessuno. E' vero, Ippia? Non ti sei espresso proprio così? IPP. Sì! Ma Socrate, Eudico mio, mette sempre scompiglio nei discorsi e sembra quasi lo faccia per malignità. SOCR. Ottimo Ippia, ma io non lo faccio di proposito - abile e bravo sarei, secondo il tuo ragionamento! -, ma involontariamente; perdonami dunque! tu stesso hai detto che dobbiamo perdonare chi fa il male involontariamente. [c] EUD. Non fare altrimenti, Ippia, e, sia per riguardo verso di noi, sia tenendo presenti le tue precedenti parole, rispondi a quello che Socrate ti domanderà. IPP. Sì, risponderò, ma proprio perché tu me ne preghi! Chiedi pure quello che vuoi.

XVI. SOCR. Ebbene, Ippia, desidero sul serio esaminare a fondo la questione di cui abbiamo discusso finora, il problema cioè se siano migliori quelli che sbagliano volontariamente, o quelli che, invece, sbagliano involontariamente. E questa, credo, sia per la nostra indagine, la migliore maniera di procedere. Dimmi: c'è qualcuno che chiami [d] buon corridore? IPP. Secondo me, sì! SOCR. E cattivo? IPP. Sì. SOCR. E non è buon corridore chi corre bene, cattivo corridore chi corre malamente? IPP. Sì. SOCR. Chi, dunque, corre lentamente corre male e chi velocemente corre bene? IPP. Sì. SOCR. E allora, nella corsa e nel correre, la velocità è un bene e la lentezza un male? IPP. E come potrebbe essere altrimenti? SOCR. Chi, dunque, è miglior corridore, chi corre lentamente perché così vuole, o chi corre lentamente senza volerlo? IPP. Chi così corre di propria volontà. SOCR. Ma il correre non è, in un certo qual modo, un agire? IPP. Sì, è un modo di agire. SOCR. E se è un agire, non è [e] anche un operare

qualcosa? IPP. Sì. SOCR. Dunque, chi corre male eseguisce, relativamente al correre, una cattiva e disonorevole opera? IPP. Senza dubbio cattiva: come potrebbe essere altrimenti? SOCR. E corre male chi corre con lentezza? IPP. Sì. SOCR. Il buon corridore, dunque, fa volontariamente questa cattiva opera; mentre il cattivo corridore la fa senza volere? IPP. Sembra di sì. SOCR. Nella corsa, dunque, chi fa male senza volerlo [374a] è peggiore di chi opera male volontariamente? IPP. Nella corsa, sì. SOCR. E nella lotta? E' miglior lottatore chi cade volontariamente o chi cade involontariamente? IPP. Chi cade volontariamente, a quanto sembra. SOCR. E nella lotta è peggiore e più brutto cadere o atterrare? IPP. Cadere. SOCR. Anche nella lotta, allora, chi opera il male e turpe cosa, di propria volontà, è migliore di chi lo fa involontariamente. IPP. Sembrerebbe. SOCR. E in ogni altro tipo di esercizio fisico non accade lo stesso? Non è forse chi sia fisicamente migliore che ha la possibilità di operare in entrambi i modi, sia da forte sia da debole [b], sia facendo cose vergognose sia cose belle? Qualora, dunque, si facciano male gli esercizi fisici, chi è fisicamente migliore li fa male di propria volontà, mentre chi è peggiore involontariamente? IPP. Anche relativamente alla forza fisica sembra proprio così! SOCR. E relativamente ad un bel portamento, Ippia? Non è proprio di un fisico in condizioni migliori assumere di propria volontà atteggiamenti indecorosi e brutti, mentre di un corpo malandato prendere tali atteggiamenti involontariamente? Non ti sembra? IPP. Sì. SOCR. Ma allora, anche un portamento sgraziato, se è dovuto alla volontà, è indice [c] di una virtù del corpo, mentre, se involontario, di un vizio! IPP. Sembra. SOCR. E della voce, che dici? E' migliore la voce di chi stona volontariamente, o quella di chi stona senza volerlo? IPP. Quella che stona volontariamente. SOCR. E la voce che stona senza volerlo è una voce peggiore? IPP. Sì. SOCR. Preferiresti avere buone o cattive qualità? IPP. Buone. SOCR. Preferiresti avere piedi che zoppicano anche quando non vuoi, o che zoppicano a tua volontà? IPP. Che zoppicano quando voglio. [d] SOCR. Ma lo zoppicare non è forse un difetto, non è forse una brutta cosa? IPP. Sì. SOCR. Ebbene, la miopia non è un difetto degli occhi? IPP. Sì. SOCR. E quali occhi vorresti avere, di quale tipo vorresti essere provvisto? Di occhi con i quali vedere solo da vicino e male qualora tu lo voglia, o di occhi con i quali vedere male anche se non vuoi? IPP. Di occhi con cui vedere a mia volontà. SOCR. Tu pensi, dunque, che siano migliori quelle parti di te stesso che funzionano male solo che tu lo voglia, o quelle che funzionano male indipendentemente dal volere? IPP. In questo genere di cose, certo! SOCR. Lo stesso discorso, dunque, si può ripetere per tutti gli organi, orecchi, naso, bocca, qualsiasi altro organo di senso, e cioè che quegli organi che funzionano male indipendentemente dalla volontà non

merita il conto che siano posseduti in quanto [e] difettosi, mentre quelli che funzionano male quando si vuole, merita il conto possederli in quanto buoni. IPP. Sembra anche a me!

XVII. SOCR. Ancora, di quali strumenti è migliore l'impiego? E' meglio possedere strumenti con cui si lavora male volontariamente o strumenti con cui si lavora male senza volere? Ad esempio, è migliore il timone con cui si governa male la nave involontariamente, o il timone con cui si dirige la nave a propria volontà? IPP. Quest'ultimo! SOCR. E non si deve ripetere lo stesso dell'arco, della lira, [375a] del flauto e di tutti gli altri strumenti? IPP. Vero! SOCR. Ancora: è meglio possedere un cavallo di natura tale da poterlo cavalcare male volontariamente, o uno da cavalcarlo male anche se non si vuole? IPP. Meglio il cavallo con cui cavalcare male quando si voglia. SOCR. Perché è un cavallo migliore! IPP. Sì. SOCR. Ma allora, con un cavallo la cui natura sia migliore si potranno compiere male di propria volontà gli esercizi equestri, mentre con un cavallo di cattiva natura si compiranno male involontariamente? IPP. Esattamente. SOCR. E lo stesso si dovrà ripetere anche del cane, di tutti gli altri animali? IPP. Sì. SOCR. Ancora: è meglio avere un arciere di natura tale da sbagliare volontariamente la mira, o un arciere che [b] fallisce il bersaglio senza volerlo? IPP. Un arciere che fallisce volontariamente. SOCR. Dunque, anche nel sapere tirare d'arco, migliore è l'anima che fallisce di propria volontà? IPP. Sì. SOCR. Ma, dunque, un'anima che involontariamente erra è peggiore di un'anima che erra volendo? IPP. Nel saper tirare d'arco, sì. SOCR. E nella medicina? Non ha una migliore anima di medico chi di proposito cura male i corpi? IPP. Sì. SOCR. Anche in medicina, dunque, chi cura intenzionalmente male è migliore di chi lo fa involontariamente. IPP. Migliore, sì! SOCR. E nell'arte di suonar la cetra ed in quella di suonar [c] la tibia, in tutte le altre arti e scienze, non è migliore l'anima che opera male, vergognosamente, e pecca volontariamente, mentre peggiore è l'anima che fa tutto questo anche contro la propria volontà? IPP. Sembra. SOCR. Preferiremmo, allora, possedere servi la cui anima erra e si comporta male volontariamente, anziché senza volerlo, perché sarebbero, appunto per questo, migliori in quelle tali arti? IPP. Sì. SOCR. Ebbene, anche riguardo alla stessa nostra anima, non vorremmo possederla quanto migliore è possibile? IPP. Sì. SOCR. E allora, se l'anima opera [d] male ed erra volontariamente, non è migliore che se opera ed erra involontariamente? IPP. Eppure, Socrate, sarebbe stranissimo se coloro che di propria volontà commettono ingiustizia fossero migliori di coloro che sono ingiusti involontariamente. SOCR. Ma proprio questo risulta da quanto è stato detto. IPP. Per me, no!

XVIII. SOCR. Eppure, Ippia, avrei proprio creduto che anche a te risultasse così. Comunque, rispondimi di nuovo: la giustizia è una capacità [*dùnamis*], una scienza, o l'una e l'altra cosa insieme? Oppure non è necessario che sia una di queste due? IPP. Sì. SOCR. E allora, se la [*e*] giustizia è una capacità dell'anima, l'anima che ha maggiore capacità è la più giusta? Ché, ottimo amico, migliore ci è risultata una simile anima. IPP. Così è risultato. SOCR. E se la giustizia è una scienza non è più giusta l'anima più sapiente, e più ingiusta quella più ignorante? IPP. Sì. SOCR. E se è capacità e scienza? Non è forse più giusta l'anima che le possiede entrambe, la capacità e la scienza, mentre più ingiusta è l'anima più ignorante? Non è fatale che sia così? IPP. Sembra. SOCR. L'anima, dunque, maggiormente dotata e più sapiente non è risultato essere anche migliore, e maggiormente capace di operare in entrambi i sensi, cioè tanto in bene quanto in male, [376a] in ogni sua attività? IPP. Sì. SOCR. Quando, dunque, una simile anima opera il male, lo compie volontariamente, per capacità e per arte: e questo, la capacità e l'arte, sono opera della giustizia, o entrambe, o l'una delle due. IPP. Sembrerebbe. SOCR. D'altra parte, commettere ingiustizia è operare male, praticare la giustizia è agire bene. IPP. Sì. SOCR. E allora, l'anima maggiormente dotata e migliore, qualora sia ingiusta commetterà ingiustizia volontariamente, mentre un'anima peggiore la commetterà involontariamente? IPP. Sembra. SOCR. E non è uomo [*b*] buono chi ha una buona anima, cattivo chi l'ha cattiva? IPP. Sì. SOCR. Ma, allora, è di un uomo buono commettere ingiustizia volontariamente e di uno cattivo involontariamente, dal momento che virtuoso è chi possiede un'anima buona. IPP. Senza dubbio ha un'anima buona. SOCR. Dunque chi volontariamente erra e di propria volontà sì comporta vergognosamente e ingiustamente, un simile uomo, Ippia, dato ch'esista, non può essere altro che l'uomo buono. IPP. Ma Socrate, è impossibile essere d'accordo con te su questo. SOCR. Neppure io so esserlo con me, Ippia! solo che ora così dobbiamo necessariamente concludere [*c*] sul filo del nostro ragionamento. Per altro, come da un pezzo vo dicendo, io in questi argomenti oscillo in sù e in giù, e non sono mai della stessa opinione. E non c'è da stupirsi affatto che io, o altro incompetente, sia incerto. Ma se anche voi, i sapienti, sarete incerti, anche per noi questa è, oramai, una terribile situazione, se neppure ricorrendo a voi riusciremo a liberarci dal nostro oscillare.

IONE

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Presentazione del rapsodo Ione. Socrate ne esalta l'arte e l'abilità (I 530a-c). Socrate, tuttavia, domanda a Ione come mai la sua arte e la sua competenza si limitino ad Omero e non si estendano anche ai poeti (II 530c-531d). Ma se è la stessa persona che sa distinguere chi parla meglio e chi peggio di una stessa cosa, Ione, dal momento che è esperto di Omero che parla meglio di tutti, sarà esperto anche di tutti gli altri poeti (III 531d-532b). Tuttavia poiché Ione insiste nell'affermare che è esperto solo in Omero, Socrate, mediante l'esempio della pittura, della scultura, ecc., fa vedere che se uno è esperto di una parte di una qualsiasi arte è esperto di quell'arte nella sua interezza (IV 532b-533c). Quella di Ione non è arte né scienza, ma una facoltà divina: analogia dell'ispirazione con la forza attrattiva del magnete. I poeti come strumenti dell'ispirazione che la divinità suscita in loro (V 533e-535a). I rapsodi come strumenti dell'ispirazione che la poesia suscita in loro (VI 535a-e). Gli ascoltatori e gli spettatori sono l'ultimo anello di questa catena (VII 535e-536d). Tra le molte cose di cui Omero parla, in quale il rapsodo è competente? I competenti nelle singole arti sono i soli in grado di giudicare se Omero parla bene o male, quando tratta cose che concernono la loro arte. Ogni arte ha il suo campo specifico (VIII 536d-538a). Attraverso una serie di passi di Omero, Socrate indica un certo numero di casi in cui i competenti di singole arti o scienze sono in condizione di giudicare meglio di un rapsodo se Omero parla bene o male (IX 538a-540d). L'arte del rapsodo sarà da identificare, come vuole Ione, con la strategia? (XI 540d-541b). Confutazione di Socrate e conclusione: Ione è un divino celebratore di Omero, non il competente di un'arte (XII 541b-542b).

[530a] I. SOCRATE. Salute, celebre Ione! Da dove sei venuto tra noi? Forse dal tuo paese, da Efeso? IONE. Nient'affatto, Socrate, ma da Epidauro, dalle feste in onore di Asclepio. SOCR. Gli Epidauri hanno forse istituito anche una gara di rapsodi in onore del dio? ION. Esattamente, e altre gare dedicate alle Muse. SOCR. E anche tu, dimmi, hai partecipato alla gara? e come ti è andato il concorso? [b] ION. Abbiamo vinto il primo premio, Socrate! SOCR. Benissimo! Cerca ora di vincere anche nelle Panatenee. ION. Ma sì che vinceremo, se il dio lo vuole. SOCR. Quante volte, Ione, ho invidiato voi rapsodi per la vostra arte! Sì, perché sono davvero da invidiare sia il vostro apparire in pubblico sempre in adorne vesti, degne dell'arte e bellissime all'aspetto, sia il vostro dover essere in continua dimestichezza con molti ed eccellenti poeti, e soprattutto con Omero, il supremo, il più divino, e comprenderne a [c] fondo il pensiero e non le parole soltanto. Non si può, senza dubbio, divenire buon rapsodo, se non si comprende quello che il poeta vuol dire: il rapsodo dev'essere agli ascoltatori interprete del pensiero del poeta ed è impossibile ch'egli riesca bene in questo, se non conosce quello che il poeta dice. Tutto ciò è degno d'invidia.

II. ION. Vero, Socrate! Proprio questo lavoro dell'arte mi è costato di più, ma oramai, credo di poter parlare di [d] Omero meglio di chiunque altro, sì che né Metrodoro di Lampsaco né Stesimbroto di Taso né Glaucone, nessuno dei passati interpreti di Omero ha avuto da esporre sì numerosi e bei pensieri su di lui quanti ne ho io. SOCR. Molto bene, Ione! E' chiaro, dunque, che non vorrai negarmi di darmene una dimostrazione! ION. Cosa degna d'essere ascoltata è, Socrate, come bene ho abbellito Omero, per cui ritengo che i cultori di Omero dovrebbero decretarmi una corona d'oro. SOCR. Una volta o l'altra troverò certo il tempo di ascoltarti! Ma, per ora, rispondi a [531a] questo: sei divinamente bravo solo in Omero, o anche in Esiodo e in Archiloco? ION. No! solo in Omero, e mi sembra che basti. SOCR. E non vi sono dei passi in cui Omero ed Esiodo dicono le stesse cose? ION. Credo di sì, e molti! SOCR. Ma in quanti casi sapresti esporre meglio quel che dice Omero, o quello che dice Esiodo? ION. Direi, Socrate, che in questi casi saprei esporre nella [b] stessa maniera quel che dice Omero e quel che dice Esiodo. SOCR. Ma quando non dicono le stesse cose? Della divinazione, ad esempio, parla tanto Omero quanto Esiodo. ION. Esatto. SOCR. E allora, quello che della divinazione dicono questi due, tanto in accordo quanto in disaccordo, saresti capace di spiegarlo meglio tu o qualcuno dei buoni indovini? ION. Un indovino! SOCR. Ma se tu fossi un indovino,

essendo capace di esporre ciò su cui vanno d'accordo, non sapresti anche dire ciò su cui non vanno d'accordo? MEN. Evidentemente sì. SOCR. [c] Come sta allora che sei divinamente bravo in Omero e non in Esiodo, non negli altri poeti? Forse che Omero parla di cose assolutamente diverse da quelle di cui trattano gli altri poeti? Non discorre egli, in generale, di guerra, di reciproche relazioni di uomini virtuosi e di malvagi, di gente privata e di artigiani, dei rapporti che gli dèi hanno tra loro e con gli uomini, come avvengono tali relazioni, quali sono gli eventi celesti e quali quelli dell'Ade, delle generazioni degli dèi e degli eroi? Non sono forse questi i [d] contenuti di cui Omero ha fatto poesia? ION. E' vero, Socrate!

III. SOCR. E gli altri poeti? Non parlano anch'essi delle stesse cose? ION. Sì, Socrate, ma non "come" fa Omero! SOCR. Cioè? Peggio? ION. Molto peggio. SOCR. E Omero, meglio? ION. Senz'altro meglio, per Zeus! SOCR. Dunque, o mio diletto capo, Ione, quando vi siano molte persone che parlano di numeri ed una che ne parli ottimamente, vi sarà qualcuno che riconoscerà chi ne parla bene? ION. Dico di sì. SOCR. E sarà la stessa persona [e] quella che riconoscerà chi ne parla male, o altra? ION. Senza dubbio la stessa. SOCR. Evidentemente sarà chi conosce l'arte dell'aritmetica! ION. Sì. SOCR. Ancora: se tra molti che discutono su quali siano i cibi sani, ci sia chi ne parla meglio degli altri, vi sarà forse uno che riconoscerà chi ne discorre meglio e un altro che riconoscerà chi ne parla peggio? o sarà sempre la stessa persona a riconoscere chi ne sa di più e chi ne sa di meno? ION. Non c'è dubbio ch'è la stessa persona. SOCR. E chi è? quale il suo nome? ION. Medico. SOCR. In poche parole, dunque, diremo che, tra molti che discorrono dello [532a] stesso soggetto, sarà sempre la stessa persona a riconoscere chi ne parla bene e chi male; e se non saprà riconoscere chi ne parla male, evidentemente neppure saprà riconoscere chi ne parla bene, qualora, appunto, si tratti dello stesso soggetto. ION. Proprio così! SOCR. Nell'uno e nell'altro caso, è, dunque, unica la persona che se ne intende? ION. Sì. SOCR. E tu sostieni che Omero e gli altri poeti, tra cui Esiodo ed Archiloco, discorrono delle stesse cose, solo che differiscono nel "come" ne parlano, l'uno bene e gli altri meno bene? ION. Quel che dico è vero. SOCR. Ma se riconosci chi ne discorre bene, dovresti anche saper [b] riconoscere chi, discorrendo meno bene, ne parla, appunto, non in maniera perfetta. ION. Sembrerebbe. SOCR. E allora, ottimo amico mio, dicendo che Ione è ugualmente bravo in Omero e negli altri poeti, non dovremmo andare errati, poiché lo stesso Ione è d'accordo nel sostenere che il più competente giudice di chi si occupa degli stessi argomenti è una sola persona, e che quasi tutti i poeti mettono in poesia i medesimi soggetti.

IV. ION. Ma allora, Socrate, qual è mai la ragione per [c] cui io, quando qualcuno discute di un altro poeta, non riesco a stare attento né so intervenire con qualche osservazione di valore, ma nientemeno sonnacchio; mentre se uno ricorda appena Omero, subito mi sveglio, sto attento e mi si scioglie la lingua? SOCR. Non è difficile indovinarlo, compagno: è a chiunque chiaro che tu non sei capace di parlare di Omero per arte e per scienza. Se tu sapessi parlare di Omero per arte sapresti ad un tempo parlare di tutti i poeti, poiché la "poietica" è un tutto unico. O no? ION. Sì. SOCR. Ma se prendessimo un'altra qualsivoglia [d] arte nel suo complesso, il modo con cui si dovrebbe procedere nell'indagine non dovrebbe essere usato lo stesso per tutte le arti? Capisci quel che voglio dire, Ione, o desideri ascoltare me? ION. Oh sì, per Zeus, Socrate! Con piacere ascolto voi competenti! SOCR. Volesse il cielo, Ione, che ti potessi dire la verità! Competenti davvero siete voi, i rapsodi, i dicitori, voi, i cantori dei poemi; io no, io altro non dico che una qualche verità, com'è naturale [e] in un profano. Ma sì, anche quello di cui or ora ti domandavo, guarda quanto è semplice, terra terra, e come tutti possano comprendere quello che intendevo dire, e, cioè, che uno solo dovrebbe essere il tipo d'indagine, qualora si prenda un'arte nel suo complesso. Discutiamone un po': la pittura non è un'arte unica? ION. Sì. SOCR. Ma non vi sono anche e vi sono stati molti pittori, buoni e cattivi? ION. Senza dubbio. SOCR. Sai di qualcuno che, capace di spiegarti quali tra le opere di Polignoto di Aglaofonte siano dipinte bene e quali no, non sappia, invece, farlo per le altre pitture? e che quando si trovi [533a] dinanzi alle opere degli altri pittori sonnacchi, sia impacciato e non abbia nulla da dire, mentre quando debba esporre il proprio giudizio su Polignoto o su qualsivoglia altro pittore, purché sia quel certo, unico pittore, allora si sveglia, è tutto attenzione e gli si scioglie la lingua? ION. No, per Zeus, mai saputo! SOCR. E che? in scultura, sai di qualcuno che capace di render conto di ciò che bene hanno fatto Dedalo di Metione o Epeo di Panopeo o Teodoro [b] di Samo o qualche altro singolo scultore, di fronte alle opere degli altri statuarii si trovi in impaccio, sonnacchi e non abbia nulla da dire? ION. No, per Zeus, mai veduto neppur questo! SOCR. Ma allora, credo, nemmeno nell'auletica, nemmeno nella citaristica, nemmeno nell'arte di accompagnare con la cetra il canto, neppure nella recitazione rapsodica, sai di qualcuno che capace di render conto di Olimpo o di Tàmiri o di Orfeo o di Femio, [c] il rapsodo di Itaca, su Ione di Efeso resti in impaccio e non sappia dire quando rapsodicamente reciti bene e quando no. ION. Su questo, nulla da obiettare, Socrate. Ma ciò di cui sono convinto è che su di Omero parlo meglio di ogni altro, ho un'infinità di cose da dire, e che all'unanimità si dice che ne parlo a

dovere, mentre sugli altri poeti no. Ad ogni modo vedi un po' tu di comprenderne il perché!

V. SOCR. Lo vedo, Ione, e cercherò di spiegarti quale, [d] secondo il mio parere, ne sia il perché. Il fatto si è che codesto tuo sempre parlare bene di Omero, non è, come già dicevo, un'arte, ma un divino potere, un divino potere che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò Magnete e che volgarmente viene detta pietra di Eraclea. Tale tipo di pietra, infatti, non solo attrae direttamente gli anelli di ferro, ma trasmette il proprio potere agli anelli stessi, che a loro volta assumono il potere di fare quello che fa [e] la pietra, cioè di attrarre altri anelli, sì da formare talvolta una lunghissima catena di ferro e di anelli pendenti l'uno dall'altro; ma in tutti il potere non proviene che da quella pietra. Così anche la Musa: solo la Musa forma gli ispirati; e attraverso questi si costituisce una catena di altri, invasi da divina ispirazione. Tutti i buoni poeti epici, non per arte, ma perché ispirati e invasati dalla divinità, esprimono tutti quei loro bei canti, sì come i buoni poeti melici; e come gli agitati da coribantico furore, perso ogni freno razionale, danzano; così i melici, perso ogni freno [534a] razionale, compongono quelle loro belle poesie. Non appena colgono un'armonia e un ritmo, si agitano tutti di bacchico furore invasati dalla divinità; e come baccanti che attingono dai fiumi miele e latte, quando sono invase dalla divinità, avendo oramai perso ogni senno, così l'anima dei poeti melici compie quello ch'essi stessi dicono. Dicono che da fonti di miele, scorrenti da certi giardini, dalle valli selvose delle Muse, portano a noi come api i [b] loro canti, così, come api, a volo. E dicono il vero. Il poeta infatti è un essere leggero, alato, sacro, che non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto. Chi possieda intelletto è incapace di poetare e di vaticinare. Poiché, dunque, non per arte cantano e dicono molte e belle [c] cose su vari soggetti, come tu su di Omero, ma per divina sorte, ciascuno di loro sa comporre bene solo ciò cui la Musa lo spinge, chi ditirambi, chi encomi, chi iporchemi, chi canti epici, chi giambi; mentre negli altri ciascuno di loro non conta proprio nulla. Non, dunque, per arte cantano, ma per un qual certo potere divino, ché se per arte sapessero parlare bene di un solo argomento, ugualmente bene saprebbero parlare di tutti. Ecco perché [d] il dio li priva dell'intelletto, e li usa come suoi tramiti, i poeti, i vati, i divinatori, sì che noi ascoltandoli, si sappia che non essi sono coloro che dicono cose di sì alto valore, privi di ogni intelletto, ma è lo stesso dio che le dice, che a noi parla attraverso loro. La miglior prova di questo si ha con Tinnico di Càlcide, il quale non compose mai alcuna poesia degna d'essere ricordata, se non quel peana che tutti cantano, forse uno dei canti più

belli, una pura, [e] come egli stesso lo chiama, "invenzione delle Muse". A me sembra che soprattutto con questo esempio il dio, perché non rimanessimo in dubbio, ci abbia voluto mostrare come questi bei poemi non siano umani, non frutto di uomini, ma divini, frutto di dèi, e come i poeti non altro siano che interpreti degli dèi, invasati ciascuno da quel certo dio che li ispira. E fu appunto per dimostrare questo che il dio, di proposito, compose uno dei carmi più belli [535a] per bocca d'uno dei poeti di minor valore. O non ti sembra, Ione, ch'io dica la verità? ION. Sì per Zeus! Le tue parole, Socrate, mi toccano l'anima, e davvero mi sembra che i buoni poeti, non so per quale divina sorte, a noi siano interpreti degli dèi.

VI. SOCR. Ma allora, voi, i rapsodi, siete a vostra volta, interpreti dei poeti? ION. Anche questo è vero. SOCR. Voi, dunque, siete interpreti di interpreti? ION. Senza [b] dubbio. SOCR. Un momento, Ione, dimmi questo e non nascondermi nulla di quello che ti chiedo. Quando reciti a perfezione dei versi e dal profondo convinci gli ascoltatori, declamando o di Ulisse, che di un balzo oltrepassa la soglia, e, svelandosi ai Proci, scaglia ai propri piedi le frecce, o di Achille che inesorabile avanza contro Ettore, o declami i lamenti di Andromaca, d'Ecuba, di Priamo, in quei momenti sei in senno o sei fuori di te e l'anima tua crede d'essere presente a quegli avvenimenti [c] che narri essere accaduti in Itaca, o a Troia, o dove mai dicano i versi? ION. Oh! Socrate, quale convincente prova hai saputo presentarmi! Nulla voglio nasconderti. Quando declamo qualche episodio degno di compassione, di lacrime mi si empiono gli occhi; e quando un fatto pauroso o terribile, per lo spavento mi si rizzano i capelli e forte il cuore mi batte. SOCR. E allora? Diremo, [d] Ione, che sia in senno un uomo che, adorno di splendida veste dai molti colori, con aurea corona sul capo, pianga durante una festa, tra sacrifici solenni, senza aver nulla perduto di tali ornamenti, o tremi di paura, pur trovandosi in mezzo a oltre ventimila persone ben disposte verso di lui, senza che nessuno lo spogli o gli faccia offesa? ION. No per Zeus, Socrate! no certo, non può essere in senno, se vogliamo dire la verità. SOCR. Ma sai che voi producete i medesimi effetti sulla maggioranza degli spettatori? [e] ION. Lo so benissimo! Tutte le volte, dall'alto del palco, li vedo piangere e tutti insieme minacciosamente guardare e insieme spaventarsi alle mie parole. E debbo seguirli con la massima attenzione, perché se li faccio piangere, sarò io a ridere per il denaro che prenderò, e se li faccio ridere, sarò io a piangere per i quattrini che ci rimetterò.

VII. SOCR. E ora sai anche che lo spettatore è l'ultimo di quei tali

anelli che, dicevo, dalla pietra di Eraclea [536a] assumono il proprio potere gli uni dagli altri? L'anello di mezzo sei tu, rapsodo e attore; l'anello primo è lo stesso poeta. Il dio, mediante costoro, trascina l'anima umana dove vuole, trasmettendo il potere dall'uno all'altro. E come da quella pietra, così dal poeta pende una lunga catena di coreuti, di maestri e istruttori di cori, obliquamente attaccati agli anelli sospesi alla Musa. E un poeta pende da una Musa, altro da altra - noi denominiamo ciò 'esser posseduto' [*katéchetai*] che in linea di massima significa [b] la stessa cosa: 'essere tenuto' [*échetai*] -; e da questi primi anelli, dai poeti, pendono e ricevono il divino afflato i successivi, chi dall'uno chi dall'altro, chi da Orfeo chi da Museo; la maggioranza è posseduta e tenuta avvinta da Omero; ecco perché quando qualcuno declami un carme di un altro poeta ti viene sonno e non sai che dire, mentre quando si declami un qualche canto di Omero, subito ti svegli e l'anima tua sussulta e ti si scioglie la lingua: poiché [c] non per arte, non per scienza dici di Omero quello che dici, ma per divina sorte, per esaltazione divina; come gli agitati dal furore coribantico sono sensibili solo al canto di quel dio da cui sono posseduti e per quel canto sanno avere abbondanza di figurati atteggiamenti, abbondanza di eloquio, mentre degli altri non si curano affatto; così tu, Ione, quando si ricorda Omero, ti si scioglie la lingua, mentre, quando si tratta di altri, resti senza parola. Tu me ne chiedevi la [d] causa; ebbene la causa di questo, e cioè che quando si tratti di Omero sei tutto un gran parlare, mentre resti muto quando si tratta degli altri poeti, è che non per arte, ma per divina sorte sei uno straordinario cultore di Omero.

VIII. ION. Giusto, Socrate! Eppure mi stupirei se con le tue parole riuscissi a persuadermi che quando intesso le lodi di Omero io sono come un posseduto, sono come in uno stato di pazzia. Penso che tu mi sentissi parlare di Omero, neppure a te sembrerei pazzo. SOCR. Certo, voglio ascoltarti, non però prima che tu abbia risposto a [e] questa mia domanda: quale degli argomenti cantati da Omero, è quello di cui sai parlare bene? Non di tutti, credo. ION. Per tua norma, Socrate, di tutti so parlare. SOCR. No certo, comunque, di quegli argomenti che tu per caso ignori e di cui Omero parla. ION. E quali mai sono questi argomenti di cui Omero parla e che io non conosco? [537a] SOCR. Ma Omero non parla forse, in molti passi e spesso, anche di arti? ad esempio, del saper manovrare le briglie; se ricordo i versi, li declamerò. ION. Li dirò io: li ricordo perfettamente. SOCR. Dimmi i versi dove Nestore parla al figlio Antilocho, avvertendolo di stare attento alla mèta nella corsa dei cavalli durante i funerali di Patroclo. ION.

[b] *Inclina - dice -, non poco, nel cocchio ben lavorato, la tua persona sulla sinistra; ma il cavallo di destra gridando sferza, e a lui tutte allenta le redini. Il cavallo a sinistra, poi, presso la mèta si accosti, sì che quasi il mozzo dell'agile ruota sembri sfiorarla, ma guardati bene dall'urtare la pietra.*

[c] SOCR. Basta. Chi saprà meglio, Ione, se in questi versi Omero dice cose giuste o no, un medico o un auriga? ION. Senza dubbio un auriga. SOCR. Perché possiede l'arte dell'auriga, o per altra ragione? ION. No, perché sa l'arte. SOCR. A ciascuna delle arti fu, dunque, data dal dio la capacità di conoscere un determinato campo di lavoro? Senza dubbio, ad esempio, quel che conosciamo con l'arte nautica non lo potremo conoscere anche con la medicina. ION. Evidentemente no! SOCR. Né con la medicina quel che conosciamo con l'arte delle costruzioni. [d]. ION. Eh no! SOCR. Lo stesso si ripeta per le altre arti: quello che conosciamo mediante l'una non potremo conoscerlo con l'altra. Ma prima rispondi a questa mia domanda: secondo te l'una e l'altra arte sono diverse tra di loro? ION. Sì. SOCR. Distinguendo come distinguo io? anche tu dàì ad un'arte un certo qual nome, ad altra altro nome, quando l'una implichi la conoscenza di un certo oggetto e l'altra quella di un oggetto diverso? Anche tu fai [e] in questo modo? ION. Sì. SOCR. Già, perché se l'una e le altre avessero per fine la scienza degli stessi oggetti, perché dovremmo dire che l'una arte è diversa dall'altra, quando sarebbe possibile apprendere lo stesso oggetto per mezzo di ambedue? Io riconosco, ad esempio, che cinque sono queste dita, e tu, come me, riconosci che sono appunto cinque; se ora io ti domandassi se tu ed io riconosciamo la stessa cosa con la stessa arte, con l'aritmetica o con altra arte, certamente risponderesti: con la stessa arte. ION. Sì. SOCR. Vuoi ora rispondere a ciò che [538a] dianzi stavo per domandarti, se ritieni che la stessa cosa sia per tutte le arti, e cioè che necessariamente si conoscano i medesimi oggetti mediante la stessa arte, e mediante un'altra altri oggetti diversi dai primi, ché se diversa è l'arte necessariamente deve avere ad oggetto della propria conoscenza cose diverse. ION. Proprio così, mi sembra, o Socrate.

IX. SOCR. Ma allora, chi non ha in mano un'arte, non potrà giudicare a dovere ciò che si dice o si opera mediante [b] quest'arte? ION. Vero! SOCR. Ebbene, relativamente ai versi che hai declamato, chi saprà meglio se Omero dice bene o no, tu o un auriga? ION. Un auriga. SOCR. Perché tu sei rapsodo, non auriga. ION. Certo! SOCR. Ma l'arte del rapsodo non è diversa da quella dell'auriga? ION. Sì. SOCR. E se diversa, è anche scienza di contenuti diversi. ION. Sì. SOCR. E quando Omero racconta che a Macaone ferito, Ecamede, la

concubina [c] di Nestore, porge da bere il miscuglio, press'a poco con queste parole:

nel vino di Pramno - dice - grattò sopra formaggio pecorino con una grattugia di bronzo; ed una cipolla, eccitante al bere, vi aggiunse,

se Omero descrive bene questo, oppure no, chi può saperlo meglio, chi conosce la medicina o chi conosce la rapsodia? ION. La medicina! SOCR. E quando Omero [parlando di Iride] dice:

[d] ella calò verso il fondo, simile ad amo di piombo che, immesso nel corno di agreste bove, giù tra i voraci pesci discenda a portarvi strage;

diremo che spetti piuttosto all'arte del pescatore che non a quella del medico giudicare quello che dice, e se lo dice bene, oppure no? ION. Evidentemente, Socrate, all'arte del pescatore. SOCR. Ma vedi un po': se tu, interrogandomi, mi domandassi: "Poi che tu, Socrate, tra le varie arti cui Omero accenna, trovi quale sia l'oggetto che a [e] ciascun'arte spetta giudicare, sù via! trovami anche quello che si riferisce all'indovino e all'arte della divinazione, quali siano gli oggetti che l'indovino può rendersi conto se siano stati detti bene o male"; vedi un poco quanto facilmente e secondo verità io ti risponderei, poiché già lo stesso Omero più volte ne parla, sia nell'Odissea, là dove, ad esempio, [539a] l'indovino Teoclimeno, della gente dei Melampi, rivolto ai Proci, dice:

miseri, quale mai caso funesto vi tocca patire! Di tenebra

avvolte sono le vostre persone dal capo ai ginocchi,

urlo di dolore dentro vi arde, già di pianto sono rigate le guance;

e pieno d'ombre è il protiro, pieno d'ombre il cortile, ombre

che già scendono all'Erebo, sotto la tenebra; scomparso

[b] è il sole dal cielo, e su di voi incombe triste nube di morte;

sia, più volte, nell'Iliade, come, ad esempio, dove descrive la battaglia sotto le mura, dicendo:

sopra di loro, bramosi di passare all'assalto, un uccello comparve,

un'aquila, dall'alto volo, a sinistra lasciando l'esercito, [c] e tra gli artigli portava, enorme, un drago, sanguigno, ancora vivo, ancora guizzante; ancora pronto alla lotta, tanto che, rovesciandosi indietro, l'aquila, che prigioniero

[lo aveva, colpì tra il petto e il collo,

sì che, vinta dal dolore, essa lo scagliò a terra, lontano da sé, lo scagliò in mezzo alla folla e, forte stridendo, [d] nel soffio del vento, via se ne fuggì a volo.

Questi, dico, e altri passi simili, debbono essere esaminati e giudicati da un indovino. ION. E' vero, Socrate.

X. SOCR. Ed in questo, anche tu, Ione, sei nel vero. E ora, come io ho scelto per te, sia dall'Odissea sia dall'Iliade, quei luoghi dove si tratta dell'indovino, del medico, del [e] pescatore, così, anche tu, poiché hai una pratica di Omero più vasta della mia, scegli per me i passi che hanno per oggetto il rapsodo e l'arte della rapsodia, o Ione, quei passi che, più che a ogni altro, spetta, appunto, al rapsodo esaminare e giudicare. ION. Tutti, Socrate, rispondo io. SOCR. No, Ione, non puoi dire: tutti. Sei così smemorato? In realtà un rapsodo non dovrebbe essere smemorato! [540a] ION. Ma cosa scordo? SOCR. Non ti rammenti di avere affermato che l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga? ION. Lo rammento. SOCR. E non eri rimasto d'accordo nel sostenere che, essendo diversa, conosce cose diverse? ION. Sì. SOCR. E allora, tenendo fede alle tue parole, se l'arte del rapsodo non potrà conoscere tutto, neppure lo potrà il rapsodo. ION. Forse, Socrate, tranne le cose di cui hai parlato. SOCR. Ma con [b] ciò sostieni che devi fare eccezione di ciò che forma oggetto delle altre arti. Cosa conoscerà allora, poiché non sa tutto? ION. Penso si tratti di quali cose conviene dire all'uomo, e quali alla donna, di quali al servo e di quali all'uomo libero, di quali a chi comanda e di quali a chi obbedisce. SOCR. Secondo te, allora, il rapsodo meglio del nocchiero saprà cosa convenga dire a chi comanda la nave in mezzo alla tempesta? ION. No! questo lo sa meglio il nocchiero. SOCR. Ma, forse, ciò che convenga [c] dire a chi abbia in cura un ammalato, lo saprà il rapsodo meglio del medico? ION. Neppure questo. SOCR. Pensi, allora, quello che conviene dire a un servo? ION. Sì. SOCR. Ciò che, dunque, debba dire un servo addetto ai buoi per calmare le vacche inferocite, lo saprà il rapsodo ma non il bovaro? ION. No certo! SOCR. Forse quello che convenientemente può dire del proprio lavoro una serva addetta alla filatura? ION. No. SOCR. Saprà allora [d] cosa

convenga dire a uno stratega per infondere coraggio ai propri soldati? ION. Sì, proprio questo sa il rapsodo.

XI. SOCR. Ma come! L'arte della rapsodia e l'arte dello stratega sono identiche? ION. Sì! io saprei dire come debba parlare uno stratega! SOCR. Perché, forse, Ione, sei anche un abile stratega. E se per caso tu fossi, insieme, un intenditore di cavalli e un citarista sapresti riconoscere quali cavalli sono cavalcati bene e quali male. Ma se ti [e] domandassi: "Mediante quale arte, Ione, riconosci i cavalli che sono ben cavalcati? in quanto intenditore di cavalli o in quanto citarista?"; cosa mi risponderesti? ION. In quanto intenditore di cavalli. SOCR. E se, dunque, tu sapessi riconoscere anche chi suoni bene la cetra, ti renderesti conto che sapresti riconoscerlo appunto perché citarista e non in quanto intenditore di cavalli. ION. Sì. SOCR. E allora, poiché t'intendi d'arte militare, te ne intendi in quanto stratega o in quanto buon rapsodo? ION. [541a] Secondo me non c'è alcuna differenza. SOCR. Come? Dici proprio che non c'è differenza? Dici davvero che una sola è l'arte del rapsodo e quella dello stratega e non due? ION. Secondo me, una sola. SOCR. Chi, dunque, è buon rapsodo, sarà anche un buon stratega? ION. Esattamente, Socrate. SOCR. E viceversa, chi è buon stratega, è anche buon rapsodo? ION. Questo no! non mi sembra. SOCR. [b] Eppure non credevi che un buon rapsodo fosse anche un buon stratega? ION. Certamente. SOCR. E non sei il miglior rapsodo esistente tra i Greci? ION. E quanto migliore! SOCR. Ma allora, Ione, sei anche il migliore stratega dei Greci? ION. Eccome, Socrate! e l'ho imparato da Omero.

XII. SOCR. Per tutti gli dèi, Ione, e perché allora, dal momento che sei il miglior rapsodo e il migliore stratega dei Greci, vai girando per la Grecia facendo il rapsodo e non prendi il comando di un esercito? Credi forse che i [c] Greci abbiano gran bisogno di un rapsodo con tanto di corona d'oro in testa, e nessun bisogno d'uno stratega? ION. La nostra città, Socrate, è sotto il vostro governo e guerreggia sotto la vostra guida e, perciò, non ha bisogno d'avere uno stratega, e, d'altra parte, né la vostra città né quella degli Spartani mi sceglierebbe in qualità di stratega, perché ritenete di poter fare da voi. SOCR. Ottimo Ione, non conosci Apollodoro di Cizico? ION. Chi è? SOCR. Un tale che gli Ateniesi hanno più volte eletto a proprio stratega, pur essendo straniero. E [si [d] ricordi] Fanòstene di Andro ed Eraclide di Clazòmene, ai quali, benché forestieri, avendo dato prove d'essere uomini di valore, la nostra città ha messo in mano comandi militari ed altre cariche. Non dovrà, dunque, eleggere stratega ed onorare Ione di Efeso, se lo riterrà uomo di valore? E poi, [e] voi di Efeso non siete originari di Atene? e Efeso non è inferiore a nessuna città! Ma tu, Ione,

se è vero, come sostieni, che sei capace d'intessere le lodi di Omero per arte e per scienza, mi fai un torto, poiché dopo aver dichiarato di sapere dire su Omero molte e belle cose ed avermi promesso di darmene una prova, manchi di parola e sei ben lungi dall'avermi dato un saggio del tuo sapere, tu che neppure vuoi dirmi quali siano questi argomenti sui quali sei divinamente bravo, nonostante tutte le mie insistenza; anzi, sì come Proteo, assumi infiniti differenti aspetti, andando in sù e in giù, finché mi sfuggi riapparendomi [542a] alla fine in veste di stratega, pur di non mostrarmi la tua mirabile bravura nella conoscenza di Omero. Se, dunque, come or ora dicevo, puoi parlare di Omero in quanto possiedi le tecniche di tali questioni, e dopo avermi promesso di darmene un saggio, m'inganni, sei colpevole; se, invece, non sei un tecnico, ma per divina sorte, ispirato da Omero, pur senza nulla sapere, puoi dire tante belle cose su di lui, come io parlando di te, allora sei esente da colpa. Scegli, dunque, se vuoi essere ritenuto da noi ingiusto [b] o divino. ION. C'è una bella differenza, Socrate! E' meglio sì, e molto, essere ritenuto divino! SOCR. Tale qualità, che a te sembra migliore, te la concediamo, Ione, d'essere sì un divino lodatore di Omero, ma non un tecnico.

MENESSENO

Traduzione di Francesco Adorno

SOMMARIO

Socrate incontra Menesseno reduce dal palazzo del Consiglio, dove è andato a prendere notizie su chi sarà eletto come oratore funebre per i morti in guerra (I 234a-b). Socrate elogia, con la consueta ironia, gli oratori di questo tipo (II 234c-235c). Facile è infatti parlare davanti a quelli che sono lodati: Socrate, richiamandosi al magistero di Aspasia, dichiara di essere capace di pronunciare un discorso di tal genere (III 235c-236a). Menesseno invita Socrate a recitare il discorso pronunciato da Aspasia il giorno prima su questo argomento (IV 236a-c). Caratteri e struttura generale di un discorso di tal genere (V 236c-237b). Elogio della nobiltà dei guerrieri morti (VI 237b-c). In primo, luogo, elogio della terra in cui nacquero: glorificazione dell'Attica (VII 237c-238b). Elogio dei loro progenitori e della costituzione democratica: è un'aristocrazia con l'approvazione del popolo (VIII 238b-239a). La primitiva storia di Atene e i primi successi, la potenza persiana (IX 239a-240a). Le guerre persiane: Maratona (X 240a-e). Artemisio e Salamina (XI 240e-241c). Platea e le altre vittorie che scongiurarono il pericolo persiano (XII 241c-c). Le lotte tra i Greci: la guerra del Peloponneso (XIII 241e-242e). La spedizione di Sicilia e le fasi ulteriori della guerra; le lotte civili e la pacificazione generale (XIV 242e-244b). Nuova situazione di Atene dopo la guerra del Peloponneso (XV 244b-c). Ulteriori rapporti tra Atene e il Gran Re di Persia nei tempi più recenti (XVI 244d-246a). Sulla base delle glorie passate è ora ai viventi che bisogna rivolgersi (XVIII 246a-c). Esortazione dei defunti ai loro discendenti (XIX 246d-247c). Consolazione indirizzata ai parenti, padri e madri (XX 247c-248d). Esortazione e consolazione finale dell'oratore agli ascoltatori (XXI 248d-249c). Socrate si fa promettere da Menesseno che non ripeterà a nessuno il discorso di Aspasia (XXII 249d-e).

[234a] I. SOCRATE. Dall'agorà, o da dove viene Menesseno? MENESSENO. Dall'agorà, Socrate, e dal buleuterio. SOCR. E tu che c'entri col buleuterio? Evidentemente credi d'avere già raggiunto il termine dell'educazione e della filosofia, e sentendotene oramai capace progetti di spiccare il volo a più alte imprese, e alla tua età, meraviglioso, ti dà l'impresa di governare noi più anziani, sì che la tua casa senza soluzione dia sempre qualcuno che si occupi delle nostre [b] cose! MEN. Se tu, Socrate, permetti e consigli di tendere alle magistrature, lo farò ben volentieri: se no, no. Comunque oggi sono andato al buleuterio, perché mi era giunto all'orecchio che la bulè doveva scegliere colui che pronuncerà il discorso sui morti in guerra: sai che si preparano i loro funerali. SOCR. Certo! Ma chi hanno scelto? MEN. Nessuno: hanno rimandato a domani; ma credo che verrà scelto Archino, o Dione.

[c] II. SOCR. Sì, Menesseno, va a finire che per più rispetti bello è morire in guerra. Bella e magnifica sepoltura tocca anche a chi povero conclude la sua vita, e un elogio càpita anche se uno non vale proprio nulla, da dotti uomini pronunciato, che non lodano a braccia, ma con discorsi arati da lungo tempo; e lodano in modo tanto bello che, mentre dicono di ciascuno quali sono le sue doti, e [235a] quali no, e variamente colorano il proprio dire con le più belle parole, seducono le nostre anime, elogiando in tutti i modi la città, i morti in guerra, i progenitori tutti, che ci hanno preceduti, e lodano noi stessi che siamo ancora vivi, tanto che anch'io, Menesseno, grazie alle loro lodi, mi sento veramente nobile, e ogni volta, preso d'incanto [b] ad ascoltarli, mi sembra d'essere immediatamente divenuto più grande, più nobile, più virtuoso. E poiché avviene che, come sempre, io sia accompagnato da stranieri, i quali ascoltano insieme a me, di fronte a loro immediatamente divengo più venerabile, ché, anch'essi, mi sembra. debbano provare le stesse impressioni verso di me e verso il resto della città, ritenendola oggetto di maggior meraviglia che non prima persuasi, appunto, dal dicitore. In me questo sentimento di venerabilità dura più di tre [c] giorni; e il flautato discorso e il tono di voce del dicitore penetrano nei miei orecchi tanto che a fatica nel quarto o quinto giorno riesco a ricordarmi di me stesso, ed a sentirmi ancora sulla terra, poiché fino allora poco ci mancava che m'immaginassi d'abitare nelle Isole dei beati, tanto bravi sono i nostri oratori!

III. MEN. Tu, Socrate, prendi sempre per il bavero gli oratori. Comunque io credo che questa volta l'eletto non saprà bene come

cavarsela, poiché la scelta è stata decisa all'improvviso, sì che l'oratore sarà forse costretto a parlare senza alcuna preparazione. SOCR. E perché mai, mio [d] caro? Ogni oratore ha belli e pronti i discorsi, e, d'altra parte, neppure è difficile improvvisare su simile argomento. Oh sì, se si dovesse parlare bene di Ateniesi in mezzo a Peloponnesii, o di Peloponnesii in mezzo ad Ateniesi, per persuadere l'uditorio e fare una bella figura ci sarebbe bisogno di un buon oratore, ma quando si scende in campo tra quelli stessi di cui si tessono le lodi, non ci vuole un gran che a sembrare di parlar bene. MEN. Non credi, Socrate? SOCR. No certo, per Zeus! MEN. E tu, ti [e] sentiresti in grado di parlare, se ce ne fosse bisogno e se la bulè ti scegliesse? SOCR. Anch'io Menesseno, certo! non ci sarebbe nulla di sorprendente se ne fossi capace, poiché ho avuto la fortuna d'avere per maestra una donna tutt'altro che di poco conto in retorica, la quale, anzi, formò molti altri e buoni oratori e soprattutto uno, che si distingue tra tutti i Greci, Pericle figlio di Xantippo. MEN. E chi è? Evidentemente parli di Aspasia! SOCR. Di lei, e anche di Conno figlio di Metrobio; questi sono infatti i miei due maestri, l'uno di musica, l'altra di retorica [236a]. Nessuna sorpresa, dunque, che un uomo così allevato sia abile a parlare; ma anche chi sia stato educato peggio di me, educato cioè da Lampro nella musica, da Antifonte di Ramnunte nella retorica, anche costui sarebbe ugualmente capace, lodando in Atene gli Ateniesi, di farsi onore.

IV. MEN. E cosa avresti da dire, se tu dovessi parlare? [b] SOCR. Di mio, proprio di mio, forse nulla; solo che, appena ieri, ho ascoltato Aspasia recitare un intiero discorso epitafico su questi morti. Aspasia, come tu stesso mi riferisci, aveva sentito dire che gli Ateniesi avevano l'intenzione di scegliere un oratore. Mi espose, allora, quel che converrebbe dire, parte improvvisando, parte mettendo insieme alcuni passi a cui già prima aveva pensato, quando, mi sembra, aveva composto l'epitafio che Pericle aveva pronunciato. MEN. Ti ricorderesti quel che disse Aspasia? SOCR. Sarei colpevole a non ricordarmene; l'ho appreso da lei stessa, e poco c'è mancato che non prendessi [c] delle botte quando me ne scordavo. MEN. Perché non me lo esponi? SOCR. Non vorrei che la mia maestra se la prendesse con me, se divulgo il suo discorso. MEN. Non aver paura, Socrate, ma parla! E mi farai gran piacere, se mi vorrai recitare codesto discorso, di Aspasia o di chi sia: solo che tu parli! SOCR. Ma, forse, poi, tu riderai di me, se ti sembrerà che, vecchio come sono, mi dia ancora a bamboleggiare. MEN. Ma no, Socrate! Parla in tutti i modi.

V. SOCR. Bisogna proprio che ti faccia questo piacere! e va a finire che se tu mi ordinassi di togliermi il mantello [d] per danzare, sarei

forse disposto a farti anche questo favore, dal momento che siamo soli. E allora ascolta! Aspasia, come credo, prese le mosse dai caduti in guerra così: - Già di fatto i caduti in battaglia hanno ricevuto gli onori ad essi dovuti, ed ora compiono il viaggio fatale, accompagnati pubblicamente dalla Città, privatamente dai loro familiari; la legge prescrive, e, con la legge il dovere, che a questi valorosi l'onoranza che ancora resta da tributare loro sia data con un discorso. In virtù di un discorso [e] ben detto sorge, in chi ascolta, memoria delle belle azioni e onore per coloro che le hanno compiute. Occorre, dunque, un discorso tale che adeguatamente intessa le lodi dei morti [*epainésetai*], che benevolmente ammonisca i vivi [*parainésetai*] esortando [*parakeleuòmenos*] figli e fratelli a imitare la virtù di questi uomini, consolando [*paramuthoúmenos*] padri, madri, i più vecchi dei [237a] familiari, se ancora sono in vita. Ma quale il discorso che sembri avere un simile carattere? Donde rettamente cominceremo a tessere le lodi di uomini buoni, che, in vita, con la propria virtù furono la gioia dei loro cari e che con la morte hanno acquistato la salvezza dei vivi? A me sembra doversi seguire natura: come la natura li ha fatti divenire buoni, così, seguendo lo stesso ordine, conviene tessere le loro lodi. Essi sono divenuti buoni perché frutto di uomini buoni. Innanzi tutto, dunque, dobbiamo celebrare di loro la buona nascita [*eugéneian*], in secondo luogo l'allevamento [b] e la *paideia*; dimostreremo infine come la loro condotta sia apparsa bella e degna della loro origine e della loro formazione.

VI. In primo luogo la bontà della nascita trova il suo fondamento nell'origine dei loro antenati che non è straniera, onde chiaramente risulta che gli stessi discendenti non sono metèci in questo paese, venendovi dal di fuori, ma autoctoni, che dimorano e vivono nella loro patria, nutriti non come gli altri da una matrigna, ma da una terra [c] madre, dove abitano e dove ora, morti, giacciono in quei familiari luoghi in cui essa li generò, li nutrì, li ospitò. Nulla di più giusto, dunque, che innalzare una lode, come prima cosa, a tale madre, poiché così avviene di celebrare insieme la loro buona nascita.

VII. Ebbene, questo nostro paese è degno d'essere lodato da tutti gli uomini e non da noi soltanto, per molte e varie ragioni, ma innanzi tutto e soprattutto perché gli è toccato in sorte d'essere amato dagli dèi. E testimonianza di ciò che diciamo è la contesa e il giudizio delle divinità che [d] per lui scesero in lite; e se gli dèi lodarono questo paese, non è forse giusto ch'esso sia lodato dall'intera umanità? Una seconda lode gli è dovuta di diritto, per il fatto che in quel lontano tempo, in cui tutta la terra produceva e faceva crescere animali di ogni tipo, feroci e da pascolo, allora il nostro paese apparve

improduttivo e puro di bestie selvagge, mentre tra gli esseri viventi scelse e generò l'uomo, che per intelligenza s'eleva al di sopra di tutti: e solo riconosce giustizia e divinità. Vi è una prova suprema del nostro discorso, e cioè che questa terra abbia partorito i progenitori di costoro, che sono anche i nostri: [e] ogni madre ha in sé il nutrimento adatto alla sua prole, e la vera madre chiaramente si distingue da quella che tale non è, ma simula di esserlo, per il fatto di non avere in sé la fonte per nutrire la propria figliolanza. Ebbene, anche la nostra terra e madre offre una sufficiente prova di avere generato uomini: unica a quel tempo e per prima produsse nutrimento umano, l'orzo e il frumento, il più bello e [238a] il migliore alimento per la stirpe degli uomini, la qual cosa dimostra ch'essa ha davvero dato la luce a quest'essere vivente. Ora, più per la terra che per la donna hanno valore simili prove, ché non la terra imita la donna nel concepire e nel partorire, ma la donna la terra. Né di questo suo frutto fu gelosa, ma lo distribuì anche agli altri. Essa fece poi scaturire dal suo seno per i propri figlioli il frutto dell'ulivo [b], che soccorre nelle fatiche, e, nutriti e allevati fino alla giovinezza, condusse signori e maestri di loro alcune divinità, i cui nomi conviene qui tacere, divinità che hanno informato la nostra vita in funzione delle situazioni quotidiane, educandoci, per primi, nelle arti e insegnandoci, per la difesa del paese, il possesso e l'uso delle armi.

VIII. Nati e moralmente formati in tale modo, gli antenati di costoro presero a organizzarsi secondo una certa costituzione politica, della quale è giusto parlare brevemente [c]. E' difatti la costituzione politica che forma gli uomini, uomini buoni se buona, cattivi se cattiva. Ciò che ora importa è mostrare come i nostri progenitori siano stati allevati in una buona costituzione politica, grazie a cui essi furono virtuosi e per cui virtuosi sono i loro discendenti di oggi, tra i quali i morti qui presenti. La costituzione politica, allora ed ora, è difatti la stessa, un'aristocrazia, con la quale oggi ci reggiamo e con la quale sempre, o quasi, ci siamo retti da quel tempo lontano. C'è chi la chiama democrazia, c'è chi la chiama con il nome che più [d] gli piace; in realtà è un'aristocrazia con l'approvazione della massa. Sì, perché sempre abbiamo avuto dei re: ora di nascita, ora di elezione; ma, in gran parte, il potere della città risiede nella massa, che affida magistrature e potere a coloro che, volta per volta, ha l'opinione che siano i migliori, senza che debolezza di posizione sociale, povertà, oscurità di nascita, siano per qualcuno causa di esclusione, o le opposte condizioni siano titoli di preferenza, come in altre città; non vi è che un solo limite: abbia in mano potere [e] e governo chi abbia fama d'essere sapiente o virtuoso. Causa di tale costituzione politica è la nostra eguaglianza di nascita. Mentre le altre città sono composte di

uomini di tutte le provenienze e ineguali, sì che tale ineguaglianza si rispecchia nelle stesse costituzioni politiche, che sono tirannidi ed oligarchie, e gli abitanti si considerano [239a], gli uni di fronte agli altri, o come schiavi o come padroni; noi e i nostri, tutti fratelli perché frutto di una sola madre, non ci consideriamo né schiavi né padroni gli uni degli altri, ma la nostra eguaglianza di origine, dovuta alla stessa natura, ci costringe a ricercare eguaglianza legale [*isonomia*], stabilita per legge, e a non arrenderci gli uni agli altri, se non di fronte a fama di virtù e di intelligenza.

IX. Questa la ragione per la quale i padri di questi morti, i nostri padri, e questi morti stessi, allevati in tutta libertà, e nati in sì bella maniera, hanno chiaramente rivelato [b] a tutti gli uomini tante e belle azioni, sia in privato che in pubblico, ritenendo loro dovere combattere per la libertà anche contro Greci in difesa di Greci e contro barbari in difesa di tutti i Greci. Per degnamente narrare come essi si siano difesi da Eumolpo e dalle Amazzoni che invasero il loro territorio e come si siano difesi dai precedenti attacchi, e come abbiano difeso gli Argivi contro i Cadmei e gli Eraclidi contro gli Argivi, troppo breve sarebbe ora il tempo, tanto più che già i poeti hanno cantato in versi e rivelato a tutti la fama della loro virtù; se, [c] dunque, noi volessimo ora celebrare in semplice prosa le stesse glorie, non potremmo che dimostrarci secondi. Ecco perché ritengo di dovere accantonare tali imprese, poi che hanno già avuto la loro ricompensa; quelle, invece, da cui nessun poeta ha finora tratto fama degna d'un tanto degno argomento e che sono ancora vergini, queste io credo mio dovere ricordare, facendone l'elogio e facendomi paraninfo presso altri perché le celebrino nei canti e in altre forme poetiche in modo degno di coloro che le compirono. E, delle imprese di cui parlo, questa è la [d] prima. Quando i Persiani, che già avevano l'egemonia dell'Asia, si mossero per asservire l'Europa, furono i figli di questa terra, i nostri antenati, che li fermarono, e quindi è giusto e necessario ricordarli dapprima per lodare la loro virtù. Ma bisogna vederla questa virtù se la si vuol lodare degnamente, tornando con la parola a quel tempo in cui l'Asia tutta era già asservita al terzo Re. Di questi il primo, Ciro, liberati i Persiani, aveva, nel gran concetto in cui si teneva, assoggettato i propri concittadini [e] insieme ai despoti Media e preso in mano il potere della rimanente Asia fino all'Egitto; il figlio s'impadronì dell'Egitto e della Libia, di tutta quella parte fin dove era possibile penetrare; il terzo, Dario, estese i confini del potere terrestre fino agli Sciti, mentre con [240a] la flotta dominava il mare e le isole, sì che nessuno osava metterglisi contro; gli animi di tutti erano asserviti tante e così grandi e bellicose erano le genti che supportavano il servaggio dell'impero persiano.

X. Ebbene, avendo Dario accusato noi e gli Eretriesi, col pretesto di nostri insidiosi disegni nei confronti della città di Sardi, inviò cinquecentomila uomini su navi da trasporto e da guerra, e trecento navi da battaglia sotto il comando di Dati, con l'ordine di ritornare conducendo [b] Eretriesi e Ateniesi, se voleva aver salva la testa. Dati navigò su Eretria, contro uomini che tra i Greci di allora erano tra i più famosi in guerra e non pochi di numero; li sottomise in tre giorni e, perché nessuno gliene sfuggisse, frugò tutto il loro paese in questo modo: raggiunti i confini d'Eretria, i suoi soldati si disposero a catena da mare a mare e, tenendosi per mano, percorsero l'intero paese, per poter dire al Re che nessuno era loro suddito. Con lo stesso disegno partirono da Eretria navigando su [c] Maratona, certi di far prigionieri anche gli Ateniesi, aggiogandoli alla stessa sorte toccata a quelli di Eretria. Mentre la prima di queste azioni era già un fatto e la seconda stava per compiersi, nessuno dei Greci venne in aiuto né degli Eretriesi né degli Ateniesi, tranne gli Spartani: anch'essi giunsero all'indomani della battaglia; tutti gli altri, bloccati dal terrore, lieti della loro momentanea salvezza [d], si tennero in silenzio. Bisognerebbe tornare qui, a quel momento, per potersi rendere conto di tutto il valore di cui dettero prova coloro che furono a Maratona e che, sostenendo l'urto dei barbari, fiaccando il loro insolente orgoglio e, per primi, elevando un trofeo sui barbari, si fecero guida e maestri agli altri, insegnando che la potenza persiana non era invincibile e che non v'è supremazia di numero o di ricchezza capace di resistere al valore. [e] Personalmente sostengo che quei valorosi uomini non solo ci furono padri fisicamente, ma lo furono anche della nostra libertà e della libertà di tutti quelli che abitano questo continente; perché, tenendo dinanzi agli occhi quel fatto, i Greci, divenuti discepoli degli uomini di Maratona, osarono, nelle battaglie sostenute più tardi, rischiare tutto per la propria salvezza.

XI. Ai combattenti di Maratona il nostro discorso deve, [241a] dunque, assegnare il primo premio; il secondo, a coloro che combatterono per mare e vinsero a Salamina e all'Artemisio. Anche di questi valorosi si dovrebbero dire molte cose, e quali assalti sostennero per terra e per mare e come se ne difesero; ma io non ricorderò se non ciò che mi sembra la loro impresa più bella: aver portato a termine l'opera iniziata a Maratona. I combattenti di Maratona [b] avevano solo mostrato ai Greci come per terra fosse possibile in pochi respingere una gran moltitudine di barbari; ma ciò non era ancora dimostrato per mare: i Persiani, anzi, per mare godevano fama d'invincibili, per numero, ricchezza di mezzi, arte, forza; di questo sono, dunque, degni d'essere lodati gli uomini che

combatterono allora sul mare, d'aver disciolto il terrore dei Greci e d'averne acquetato lo spavento per il gran numero delle navi e degli uomini. E' avvenuto, dunque, grazie agli uni [c] e agli altri, ai combattenti per terra a Maratona e ai combattenti per mare nelle acque di Salamina, che il resto dei Greci venne educato, apprendendo e abituandosi a non temere i barbari, in virtù dei primi per terra, dei secondi per mare.

XII. La terza azione, per numero e per virtù, che dette luogo alla salvezza della Grecia, proclamo essere stata quella che avvenne a Platea, questa volta comune agli Spartani ed agli Ateniesi. Spartani e Ateniesi insieme respinsero il pericolo più grave e più minaccioso, e per tale loro valore [d] sono oggi lodati da noi e lo saranno in futuro dai posteri. Dopo tali avvenimenti, tuttavia, molte città dei Greci erano ancora sotto il pericolo del barbaro, tanto che si annunziava che lo stesso Re avesse in animo di assalire nuovamente i Greci. E' dunque giusto che si ricordino anche coloro che portarono a termine l'opera salvatrice dei loro predecessori purgando il mare e totalmente scacciandone il barbaro. Furono questi coloro che combatterono per mare nelle acque dell'Eurimedonte, che fecero la spedizione [e] contro Cipro, che navigarono verso l'Egitto e verso molti altri luoghi: di costoro bisogna mantenere il ricordo, a costoro dobbiamo essere grati, perché fecero sì che il Re, impaurito, pensasse alla propria salvezza, invece di macchinare la rovina dei Greci.

XIII. Fu così che venne sopportata sino alla fine, da tutta la città, nel proprio interesse ed in quello di tutti [242a] coloro che parlano la stessa lingua, la guerra contro i barbari. Ma, una volta fatta la pace e giunta la città a suprema gloria, ad essa toccò ciò che dagli uomini suole esser riservato a chi abbia avuto successo: dapprima la gelosia e, frutto della gelosia, l'invidia; ecco perché la città, pur non volendolo, fu gettata in guerra contro i Greci. Scoppiata la guerra, i nostri, a Tànagra, vennero [b] a conflitto con gli Spartani per la libertà dei Beoti". Incerta restò la conclusione della battaglia, ma ciò che avvenne poi risolse la questione: gli Spartani si ritirarono e andarono via, abbandonando quelli [i Beoti] ai quali erano venuti in aiuto; i nostri, invece, vincitori a Enofita, dopo tre giorni di lotta, giustamente ricondussero in patria coloro che ingiustamente erano stati esiliati. Essi furono i primi, dopo la guerra persiana, a venire in aiuto della libertà dei Greci contro i Greci, e divenuti uomini di valore, per aver liberato quelli cui erano venuti in soccorso, furono per primi deposti in questo monumento con pubblici [c] onori. Più tardi, quando sempre più vasta divenne la guerra, e tutti i Greci si misero in marcia contro

di noi e devastarono il nostro paese, indegnamente ripagando alla città il loro debito, i nostri li vinsero in una battaglia navale e fecero prigionieri, a Sfagia, chi aveva in mano il comando della spedizione, gli Spartani; li avrebbero potuti mettere a morte; invece li risparmiarono, li [d] restituirono e fecero la pace, ritenendo che contro gente dello stesso sangue si dovesse combattere fino alla vittoria e non sacrificare allo sdegno particolare di una città l'interesse della comunità ellenica, mentre era contro i barbari che si doveva proseguire fino alla loro totale distruzione. Digni di lode sono, dunque, questi uomini che, dopo aver combattuto quella guerra, ora giacciono qui, poiché dimostrarono che, se qualcuno avesse sostenuto che nella precedente guerra contro i barbari altri furono superiori agli Ateniesi, non avrebbe sostenuto il vero. Essi, difatti, [e] in questa occasione, mostrarono, trionfando in una guerra, nella quale la Grecia si era rivolta contro di loro, prendendo nelle proprie mani quelli che avevano il comando sugli altri Greci, di saper vincere con le proprie forze coloro con i quali, un tempo, avevano, a forze unite, vinto i barbari.

XIV. Dopo questa pace ci fu una terza guerra, inattesa e terribile, in cui persero la vita un gran numero di valorosi uomini, che ora giacciono qui; ma molti di loro [243a] caddero in terra di Sicilia, dopo avere innalzato masse di trofei per difendere la libertà dei Leontini, in aiuto dei quali, secondo i patti giurati, erano andati per mare verso quelle terre lontane: non potendo la città, immobilizzata per la lunghezza della traversata, senza via d'uscita, inviare loro soccorsi, essi dovettero cedere alla sorte avversa. Eppure i nemici, pur dopo averli combattuti, riconoscono a loro, lodandoli, temperanza e valore, più che agli altri propri amici. Molti persero, poi, la vita nelle battaglie navali dell'Ellesponto, dopo avere in un sol [b] giorno catturato tutte le navi nemiche e averne vinte molte altre. Ma ciò che ho sostenuto essere in questa guerra imprevisto e terribile, è il fatto, dico, che gli altri Greci giunsero a tal punto di volontà di vittoria [*philonikia*] contro la città, che osarono allacciare negoziati con il peggior nemico, con il Re, che, in comune con noi, avevano scacciato, e che poi separatamente ricondussero contro di noi, un barbaro contro Greci, coalizzando tutti [c] contro la città, Greci e barbari. Ebbene, anche in questo caso, chiare rifulsero la potenza e la virtù della città. Quando, infatti, il nemico ritenne che la città fosse in piena disfatta e la flotta oramai bloccata a Mitilene, i nostri, venuti in soccorso con sessanta navi, sulle quali s'erano imbarcati essi stessi, mostrandosi - tutti sono d'accordo su questo - uomini di supremo valore, vinsero i nemici e liberarono gli amici; purtroppo, vittime di un'immeritata sorte, non fu possibile raccogliarli in mare, perché giacevano qui.

Sempre essi debbono essere ricordati [d] e lodati, perché fu per il loro valore che non solo vincemmo quella battaglia navale, ma tutta la guerra e fu per loro che la città venne ritenuta imbattibile, anche se contro di essa si fosse mosso il mondo intero; e fu fama meritata davvero, ché furono le nostre stesse divisioni interne, non gli altri, a vincerci. Sì, invitti noi siamo ancora oggi nei confronti di questi nemici: siamo noi, invece, che abbiamo vinto noi stessi, e da noi stessi siamo stati sopraffatti [e]. Dopo che a tutto questo seguì tranquillità e pace con gli altri, la nostra guerra civile fu condotta in modo tale che, se mai fatto volesse che gli uomini dovessero vivere in mezzo a lotte intestine, nessuno potrebbe augurarsi che la propria città patisse un male simile a questo. Con quale gioia e senso di fraternità, sia al Pireo sia nel centro urbano, i cittadini fecero lega fra di loro e, contro ogni speranza, con gli altri Greci, e come misuratamente conclusero la guerra contro gli Eleusini! Di [244a] tutto questo non altro fu causa se non la reale affinità d'origine, che produce, non a parole ma a fatti, salda e fraterna amicizia. Ma è necessario, anche, ricordare coloro che in questa guerra persero la vita gli uni per colpa degli altri e riconciliarli come a noi è possibile, con preghiere e sacrifici, come avviene, appunto, in queste cerimonie di oggi, innalzando suppliche ai loro attuali signori, poi che anche noi ci siamo riconciliati. Poiché non per malvagità né per odio si scontrarono tra di loro, ma per sfortuna. [b] E di ciò siamo testimoni noi stessi, noi vivi! che, della stessa loro gente, ci perdoniamo a vicenda e ciò che abbiamo fatto e ciò che abbiamo patito.

XV. Quando, dopo questi avvenimenti, seguì presso di noi una pace generale, la città visse tranquilla, perdonando ai barbari se le avevano reso il male ch'essa aveva fatto loro, ma indignata contro i Greci al ricordo di come erano stati riconoscenti di tanti benefici, essi che, fatta lega coi [c] barbari, avevano distrutto quelle navi che un tempo li avevano salvati e abbattuto quelle mura che noi sacrificammo perché non fossero diroccate le loro. Decisa a non difendere più i Greci dalla schiavitù, né contro loro stessi né contro i barbari, la città viveva in questa presa di posizione. Ma mentre noi avevamo assunto tale indirizzo, gli Spartani, ritenendo che noi, i sostenitori della libertà, fossimo a terra, e che, oramai, fosse giunto per loro [d] il momento di ridurre gli altri in schiavitù, agirono in tal senso.

XVI. Ma perché dobbiamo andar per le lunghe? Gli avvenimenti successivi, e di cui potrei parlare, non sono antichi né propri di una generazione che non sia la nostra. Noi stessi sappiamo come, presi da sgomento, ricorsero alla nostra città i maggiori dei Greci, Argivi, Beoti

e Corinzii, e, ciò che di tutto è più divino, perfino il Re si trovò in una tal situazione senza via d'uscita, da non trovare la propria salvezza altrove se non in questa città, [e] che egli, con tanto ardore, aveva cercato di distruggere. Senza dubbio chi volesse giustamente accusare la città, potrebbe, a ragione, accusarla solo di essere stata sempre troppo compassionevole e pronta a soccorrere il più debole. E così, anche allora, non poté perseverare né mantenersi sino alla fine nel proprio assunto di non venire [245a] in soccorso ad alcuno di quelli che le avevano fatto torto qualora questi stessero per cadere in servaggio, ma si piegò e venne in loro aiuto, e i Greci per quel soccorso scongiurarono la servitù e furono liberi fino a quando essi asservirono di nuovo se medesimi; quanto al Re, Atene non osò direttamente aiutarlo per rispetto ai trofei di Maratona, Salamina e Platea, ma solo col permettere agli esuli e ai volontari di venirgli in aiuto lo salvò, come tutti riconoscono. Ricostruite le mura e le navi, non si sottrasse alla guerra, quando vi fu costretta, e combatté, [b] in difesa dei Parii, gli Spartani.

XVII. Ma il Re ebbe timore della città, quando vide che gli Spartani rinunziavano alla guerra sul mare, e perciò, volendosi distaccare da loro, chiese per sé i Greci del continente, che gli Spartani gli avevano dato in precedenza, quale condizione della sua alleanza con noi e con gli altri alleati, aspettandosi un rifiuto che gli sarebbe servito da pretesto alla sua defezione. Rispetto agli altri [c] alleati s'ingannò: Corinzii, Argivi, Beoti e gli altri alleati consentirono a questo abbandono, strinsero un patto e giurarono, s'egli avesse dato loro un compenso in denaro, di abbandonargli i Greci del continente; noi soli non osammo né abbandonare quei Greci né giurare. No! perché la generosità e la coscienza di libertà della città sono così solide, sane e, per natura, avverse al barbaro, [d] grazie al fatto che noi siamo Greci puri, senza alcuna barbarica mescolanza. Non Pelopi, non Cadmei, non Egizii o Danai, non tanti altri, per natura barbari, greci per leggi, hanno vita comune con noi; ma propriamente greci, senza mescolanza alcuna di sangue barbaro, perciò puro è l'odio che si è venuto installando nella nostra città per chi abbia allotria natura. E, così, rimanemmo di nuovo isolati per non aver voluto commettere un vergognoso ed [e] empio atto, abbandonando Greci a barbari. Ebbene, pur essendo tornati nella stessa situazione, che nel passato ci aveva condotto alla disfatta, con l'aiuto divino questa volta riuscimmo a concludere la guerra meglio di allora, ché al termine della guerra avevamo ancora navi, mura, le nostre colonie, tanto che gli stessi nemici furono lieti d'essere giunti alla fine. Certo, anche in questa guerra perdemmo uomini valorosi, a Corinto, per lo svantaggio del terreno, a Lecheo per tradimento. Valorosi furono [246a] anche

coloro che liberarono il Re e scacciarono gli Spartani dal mare. A voi li ricordo: a voi spetta unire le vostre lodi alle mie e celebrare questi eroi.

XVIII. Molte e belle sono le gesta delle quali ho parlato, le gesta di coloro che qui giacciono e degli altri che [b] caddero per la città; ma più numerose, più belle sono quelle che ho lasciato da parte; a volerle passare, tutte in rassegna non basterebbero molti giorni e molte notti. Perché vivo sia il ricordo di tali imprese, bisogna che ciascuno, come se si trovasse in guerra, esorti i discendenti di questi valorosi a non disertare il posto assegnato ai loro antenati e a non indietreggiare per viltà. Personalmente, o figli di valorosi uomini, oggi vi esorto e, nel tempo [c] avvenire, ovunque m'incontri in qualcuno di voi, vi richiamerò alla mente e vi esorterò perché poniate ogni vostro impegno ad essere quanto migliori è possibile. Attualmente è mio dovere riferirvi ciò che i padri ci affidarono di comunicare a chi volta a volta rimaneva, se fosse capitato loro qualcosa, allorché stavano per affrontare il pericolo. Vi esporrò quello che ho ascoltato da loro e che ora essi vi direbbero volentieri se lo potessero, basandomi su ciò che allora dicevano. Immaginatevi, dunque, di ascoltare da loro stessi ciò che ora io vi comunico. Dicevano:

[d] XIX. " Figli, che siate figli di padri valorosi, la stessa cerimonia di oggi lo dimostra. Avremmo potuto vivere vilmente, abbiamo scelto di morire nobilmente piuttosto che rovesciare su voi e sui vostri discendenti un'onta, piuttosto che disonorare i nostri padri e tutti i nostri antenati, persuasi che non c'è vita per chi disonora i suoi, e che simile individuo non è caro né a uomini né a dèi, né qua sulla terra né, morto, quando giace sotterra. Dovete, dunque, sempre tener presenti alla mente le nostre parole: qualunque [e] cosa facciate, fatela con virtù, sapendo che, se manca virtù, ogni acquisto, ogni attività sono vergognosi e cattivi. Sì, perché né la ricchezza apporta onore a chi la possiede senza virtù - per gli altri tale uomo è ricco, e non per sé - né bellezza e vigore di corpo in uomo vile e malvagio appaiono conveniente ornamento, ma sconvenienza; mettono anzi in risalto chi possiede tali ornamenti e ne mostrano la viltà; la stessa scienza, infine, separata dalla [247a] giustizia e dalle altre virtù appare astuzia panourgi/a [panourgìa], non sapienza sofì/a [sophìa]. E dunque tendete sempre, continuamente, ogni, vostro sforzo, per quanto vi è possibile, a superare in gloria noi e i nostri antenati! Sappiate, se no, che se vi vinceremo in virtù, tale vittoria sarà per noi un disonore; se saremo sopraffatti, tale sconfitta sarà la nostra felicità. Certo, il modo migliore perché noi siamo vinti e voi vinciate è che cerchiate di non

sciupare la fama [b] dei vostri progenitori, di non distruggerla, avendo coscienza che per un uomo il quale crede di valere qualcosa, nulla v'è di più vergognoso che mettere innanzi a titolo di onore non i propri meriti, ma la fama degli antenati. Gli onori dei genitori sono certo per i figli un bello e magnifico tesoro, ma usare un tesoro di ricchezze e di onori senza trasmetterlo agli eredi, per mancanza di beni e di gloria acquisiti personalmente, è cosa vergognosa e da vigliacchi. Se cercherete di fare quel che vi ho detto, verrete [c] amici da noi amici, quando sarete qui condotti dal destino proprio degli uomini; ma se non avrete cura di voi, se sarete malvagi, nessuno vi accoglierà benevolmente. Questo sia detto ai nostri figli!

XX. "Quanto ai nostri padri, se sono ancora in vita, e alle nostre madri, bisogna sempre far loro coraggio perché sopportino nel modo migliore la sventura se per caso debba capitare, ma non unirvi ai loro lamenti - non hanno certo bisogno di chi li rattristi, ché basterà la sorte -; ma, consolandoli [d] e placandoli, dobbiamo ricordare loro che i loro voti più grandi sono stati esauditi dagli dèi. Non figli immortali essi si auguravano, ma virtuosi e gloriosi: e questo, in cui consiste il bene più alto, lo hanno ottenuto; che tutto avvenga secondo i propri desideri nella vita non è cosa facile per un mortale. Virilmente sopportando le sventure, sembreranno d'essere veramente padri di figli [e] valorosi, valorosi essi stessi; lasciandosi abbattere, saranno sospettati di non essere padri nostri, o si dirà che mentiscono coloro che tessono le nostre lodi. Né l'uno né l'altro caso deve assolutamente verificarsi; ma soprattutto a loro spetta tessere le nostre lodi coi fatti mostrandosi uomini che veramente han dato vita a uomini. Fin da tempi antichissimi è sembrato bello il detto: "Niente di troppo"; e bello è, infatti! L'uomo che solo in sé ripone [248a] fiducia, per tutto ciò che porta alla felicità, o nella sua vicinanza, e non dipende da altri, dalla cui buona o cattiva sorte sia costretto ad andare senza mèta, costui ha predisposto nel modo migliore la propria vita: tale è l'uomo saggio, tale l'uomo coraggioso e prudente; e tale uomo nell'acquisto e nella perdita delle ricchezze e dei figliuoli obbedirà soltanto al detto; non gioirà né si addolorerà mai in modo eccessivo, poiché si affida solo a se stesso. Tali speriamo, tali vogliamo che siano i nostri, tali affermiamo [b] che sono; tali noi stessi ci mostriamo oggi, senza eccessivo rimpianto, senza eccessivo timore, sia pur dovendo, forse, morire tra poco. Preghiamo, dunque, i nostri padri e le nostre madri di affrontare il resto della vita in questa stessa disposizione d'animo, sapendo che non con i pianti e con i lamenti ci faranno cosa oltremodo grata, ma che, [c] se ai morti è ancora qualche senso dei vivi, essi meglio non saprebbero fare a noi cosa sgradita, se non tormentandosi così e lasciandosi abbattere dalla sventura; mentre

nulla ci farebbero di più gradito che sopportare la sventura con rassegnazione e misura. Oh sì, la morte, cui potremo andare incontro, sarà la più bella che possa capitare ad uomini, sì che conviene piuttosto elogiarla che lamentarsene; e se prenderanno cura delle nostre donne e dei nostri figliuoli, se li manterranno e a questo volgeranno ogni loro pensiero, tanto meglio potranno dimenticare la loro sfortuna, conducendo una vita più bella, più retta e a noi più [d] cara. Questo basti annunciare ai nostri da parte nostra. Alla città raccomanderemmo di prender cura dei nostri padri e dei nostri figliuoli, educando come si deve gli uni, degnamente provvedendo alla vecchiaia degli altri; ma già sappiamo che anche senza le nostre raccomandazioni, la città ne avrà adeguata cura".

XXI. Tale, o figli, tale, o genitori dei morti, il messaggio [e] di cui essi ci hanno incaricato, e che io vi annuncio con animo quanto più posso ardente. Personalmente poi, a nome loro, io chiedo: ai figli di imitare i padri, agli anziani di non temere per se stessi, ché, privatamente e pubblicamente, avremo tutti cura della vostra vecchiezza, quando ognuno di noi s'incontri con un familiare dei defunti. Quanto alla città voi stessi ne sapete la cura: emanate leggi per i figli e per i genitori dei caduti in guerra [249a], essa ha cura di loro, e, più che agli altri cittadini, ha ordinato alla magistratura più alta di vegliare perché i padri e le madri dei morti in guerra non debbano patire soprusi; la stessa città, poi, alleva i figli in comune, e preoccupandosi che sentano il meno possibile la loro condizione di orfani, assume la funzione del padre finché sono fanciulli, e quando sono uomini compiuti li rimanda alle loro case adornandoli di un'intera armatura, mostrando e ricordando la condotta del padre, donando loro gli strumenti [b] della virtù paterna, e, ad un tempo, permettendo loro, quale felice augurio, di andare a reggere con autorità e con forza il focolare paterno fin dal primo giorno, con le armi di cui sono rivestiti. La città, infine, non cessa di onorare i morti, celebrando ogni anno per tutti in pubblico quei funerali ch'è consuetudine celebrare individualmente per ciascuno; aggiungendo giuochi ginnici, ippici, ed ogni altro tipo di gare poetiche. Senz'altre parole, insomma, la città assume, verso questi morti, la parte di erede e di figlio; [c] verso i figli la parte di padre; verso i genitori la parte del tutore, senza cessare di prendersi di tutti, per tutta la durata del tempo, tutte le cure possibili. Tali le ragioni che debbono farvi sopportare con animo placato la vostra sorte; ed è in tale modo che soprattutto vi renderete graditi ai morti e ai vivi e più facilmente disposti a confortare e ad essere confortati. Ed ora voi e tutti gli altri, dopo avere pianto in comune i morti, ritiratevi.

[d] XXII. Eccoti, Menesseno, il discorso di Aspasia di Mileto. MEN. Per Zeus! Socrate, beata davvero è codesta tua Aspasia, se, donna com'è, può comporre simili discorsi. SOCR. Ma se non lo credi, séguimi, e ascolterai lei in persona. MEN. Più e più volte, Socrate, mi sono incontrato con Aspasia, e so chi ella sia! SOCR. E che? non l'ammiri? Non le sei grato oggi del suo discorso? MEN. Molto grato, Socrate, a colei o a colui, chiunque sia, [e] che te lo ha recitato, ma gratissimo, inoltre, a chi me lo ha riferito. SOCR. Bene! Ma sta attento a non denunciarmi, se vuoi che ti riferisca tanti altri bei discorsi politici da lei tenuti. MEN. Sta tranquillo, non ti denuncerò, basta che tu me li riferisca. SOCR. D'accordo!